

فلسفات

الإعلام المعاصرة

في ضوء المنظور الإسلامي

محمود يوسف السمايسري



د. محمود يوسف السماسيري

- من مواليد 1969 في قرية السماسيرية. مدينة نجع حمادي بصعيد مصر
- يعمل مدرسا لنظريات الاتصال بقسم الإعلام بكلية الآداب جامعة سوهاج منذ 2006
- يعمل محاضرا في المركز الاقليمي لتدريب الانمة التابع لوزارة الاوقاف المصرية
- حاز على درجة الدكتوراه عام 2006 بمرتبة الشرف الأولى في موضوع أسس نظرية الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي المعاصر
- ابتعث لإكمال دراسات الدكتوراه إلى معهد علوم الاتصال الجماهيري بجامعة مونستر، ألمانيا في الفترة من 2002 - 2004
- أنهى دورة دراسية بمعهد إعداد الدعاة التابع لوزارة الأوقاف المصرية مدتها عامين دراسيين عام 2000
- حصل على الماجستير بامتياز في الإعلام من كلية الآداب جامعة سوهاج عام 1999. وعين مدرسا مساعدا بقسم الإعلام بالكلية في نفس العام.
- شارك في العديد من المؤتمرات و الندوات العلمية.

فلسفات الإعلام المعاصرة
قراءة في ضوء
المنظور الإسلامي

فلسفات الإعلام المعاصرة

قراءة في ضوء المنظور الإسلامي

محمود يوسف السماسيري



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأميركية

الطبعة الأولى 1429هـ / 2008م



فلسفات الإعلام المعاصرة: قراءة في ضوء المنظور الإسلامي

محمود يوسف السمايسري

موضوع الكتاب 1 - فلسفات الإعلام 2 - الإعلام الإسلامي
3 - صناعة الرأي العام 4 - الكوزمولوجيا الإسلامية

ISBN: 1-56564-327-5

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأميركية

The International Institute of Islamic Thought

P.O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922

URL: <http://www.iiit.org> / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

URL: <http://www.eiit.org> / E-mail: info@eiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تُعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها



المحتويات

إهداء	11
المقدمة	13
فصل تمهيدي: منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية	
المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي	37
المبحث الأول: تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية	39
المبحث الثاني: الفلسفات الإعلامية التي تناولها الدراسة	56
المطلب الأول: فلسفتا الإعلام الحر	56
المطلب الثاني: فلسفتا الإعلام الموجه	63
المبحث الثالث: منهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية	
من المنظور الإسلامي	80
المطلب الأول: معالجة الكتابات العربية لفلسفات الإعلام الوضعية	80
المطلب الثاني: منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية	
من المنظور الإسلامي	96
الفرع الأول: ملامح منهجية المنظور الإسلامي	97
الفرع الثاني: إطار التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية	
في ضوء المنظور الإسلامي	106

الباب الأول

المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية

والمقدمات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد	117
الفصل الأول: التطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى بناء الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها عالمياً	119
المبحث الأول: الملامح العامة للكوزمولوجيا المسيحية	121
المبحث الثاني: التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت في القضاء على هيمنة الكوزمولوجيا المسيحية وبناء وهيمنة الكوزمولوجيا العلمانية	128
المبحث الثالث: التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت في تشكيل الفكر الاجتماعي العلماني وهيمنته عالمياً	152
المطلب الأول: التطورات الفكرية والمجتمعية التي شكلت النظريات الاجتماعية العلمانية	152
المطلب الثاني: هيمنة الفكر العلماني على الفكر والواقع الاجتماعي والإعلامي في بلدان العالم الثالث	163
الفصل الثاني: مقولات الكوزمولوجيا العلمانية التي تعد المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية والمقولات الإسلامية المناظرة لها	175
المبحث الأول: المسلمات الكوزمولوجية التي تنطلق فلسفات الإعلام منها	177
المطلب الأول: مسلمة «عدم وجود إله فاعل»	178
المطلب الثاني: مسلمة «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة»	192
المطلب الثالث: مسلمة «عدم وجود حياة أخروية»	210
المبحث الثاني: الغايات الكوزمولوجية التي تسعى فلسفات الإعلام للمساهمة في تحقيقها	216
المطلب الأول: غايات الكوزمولوجيا العلمانية وانعكاساتها على الفكر الاجتماعي والإعلامي الوضعي	217
المطلب الثاني: تقويم غايات الكوزمولوجيا العلمانية	227
المطلب الثالث: غايات الكوزمولوجيا الإسلامية وانعكاساتها على الفكر الإعلامي	242

الباب الثاني

المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام الوضعية

والمقدمات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد	257
الفصل الأول: مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الإنسان	261
المبحث الأول: طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الليبرالي	263
المبحث الثاني: طبيعة الإنسان في الفكرين الاجتماعيين	
الاشتراكي والتنموي	277
المطلب الأول: طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الاشتراكي	278
المطلب الثاني: طبيعة الإنسان في البلدان النامية	291
المبحث الثالث: طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الإسلامي	297
الفصل الثاني: مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الحقيقة	309
المبحث الأول: طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي الليبرالي	311
المطلب الأول: طبيعة الحقيقة في الفكر الليبرالي التقليدي	311
المطلب الثاني: طبيعة الحقيقة في الليبرالية المحدثة	317
المبحث الثاني: طبيعة الحقيقة في الفكرين الاجتماعيين	
الاشتراكي والتنموي	321
المطلب الأول: طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي الاشتراكي	321
المطلب الثاني: طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي التنموي	326
المبحث الثالث: طبيعة الحقيقة في الفكر الإسلامي	332
الفصل الثالث: مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الدولة	339
المبحث الأول: طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي الليبرالي	341
المطلب الأول: طبيعة الدولة في الليبرالية التقليدية	341
المطلب الثاني: طبيعة الدولة في الليبرالية المحدثة	344
المبحث الثاني: طبيعة الدولة في الفكرين الاجتماعيين	
الاشتراكي والتنموي	346
المطلب الأول: طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي الاشتراكي	346
المطلب الثاني: طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي التنموي	351

353	المبحث الثالث : طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي الإسلامي
	الفصل الرابع : مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة العلاقة
359	بين الإنسان والدولة
	المبحث الأول : طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة في الفكر
361	الاجتماعي الليبرالي
	المطلب الأول : طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة
361	في الليبرالية التقليدية
	المطلب الثاني : طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة
369	في الليبرالية المحدثه
	المبحث الثاني : طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة
377	في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي والتنموي
	المطلب الأول : طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة
377	في الفكر الاجتماعي الاشتراكي
	المطلب الثاني : طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة
384	في الفكر الاجتماعي التنموي
	المبحث الثالث : العلاقة بين الإنسان والدولة
392	في الفكر الاجتماعي الإسلامي

الباب الثالث

مقولات فلسفات الإعلام الوضعية ومقولات فلسفة

الإعلام الإسلامي المناظرة لها

409	تمهيد
411	الفصل الأول : حرية الممارسة الإعلامية
413	المبحث الأول : حرية الممارسة الإعلامية في فلسفتي الإعلام الحر
413	المطلب الأول : حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الليبرالي
	المطلب الثاني : حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة المسؤولية
428	الاجتماعية
440	المبحث الثاني : حرية الممارسة الإعلامية في فلسفتي : الإعلام الموجه
440	المطلب الأول : حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الاشتراكي

448	المطلب الثاني: حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام التنموي
455	المبحث الثالث: حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الإسلامي
471	الفصل الثاني: حرية تملك وسائل الإعلام
473	المبحث الأول: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الحر
473	المطلب الأول: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الليبرالي
	المطلب الثاني: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة المسؤولية
482	الاجتماعية
493	المبحث الثاني: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الموجه
	المطلب الأول: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة
493	الإعلام الاشتراكي
499	المطلب الثاني: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام التنموي
505	المبحث الثالث: ملكية وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي
517	الفصل الثالث: وظائف وسائل الإعلام
519	المبحث الأول: وظائف وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الحر
519	المطلب الأول: وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الليبرالي
528	المطلب الثاني: وظائف وسائل الإعلام في فلسفة المسؤولية الاجتماعية
543	المبحث الثاني: وظائف وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الموجه
543	المطلب الأول: وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الاشتراكي
551	المطلب الثاني: وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام التنموي
562	المبحث الثالث: وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي
575	خاتمة الدراسة
585	قائمة المصادر والمراجع

إهداء

إلى... أبي، روحاً في رحاب ربه،

إلى... أستاذي الأستاذ الدكتور عبد الوهاب كحيل
أسكن الله روحه الطاهرة فسيح جناته،

إلى... تلك القمة الشامخة
التي علمتني أن الحياة كفاح... أمي الحبيبة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، الرحمة المهداة والنعمة المسداة، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

فمن الطبيعي أن تنشأ نظرية الإعلام من فكر عصرها، وينشأ فكر هذا العصر أو ذاك من التصور الكوني الذي يسيطر على القطاعات المثقفة في أي مجتمع⁽¹⁾.

ولكل حضارة من الحضارات تصور كوني للعالم، أي نظرة يفهم وفقاً لها كل شيء ويقوم. وهذا التصور الكوني السائد في حضارة ما هو الذي يحدد معالمها، ويشكل اللحمة بين عناصرها. وهذا التصور يشكل إطار الاستزادة من المعرفة، والمقياس الذي تقاس به⁽²⁾.

وإذا نظرنا إلى التصور الكوني، أو «الكوزمولوجيا»⁽³⁾ السائد في عالم

(1) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. *Four Theories of the Press* (Urbana: University of Illinois Press, 1956), p. 81.

(2) أغروس، روبرت م، ستانيسو، جورج ن. العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، جمادى الآخر 1409، فبراير 1989، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 15.

انظر كذلك: المبارك، محمد. نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (2)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 14.

(3) الكوزمولوجيا «Cosmology» تعني في الأصل «علم الكونيات» وهذا العلم يبحث في =

اليوم، وهو التصور الكوني «الكوزمولوجيا» الذي تتبناه الحضارة السائدة في

= أصل الكون، وبنيته، وعناصره، ونواميسه، وهو مبحث فلسفي، وفرع من فروع علم الفلك، ظهر قديماً نتيجة مجهود الإنسان لاستكشاف مكانه في الكون، وكان هذا المبحث يعتمد قديماً على التأمل النظري المجرد والكتابات الغيبية، ولكن أصبحت النظرة الكلية الفلسفية للكون في العصر الحديث تعتمد على معطيات يهيئها البحث العلمي للإنسان، للاستزادة؛ انظر: الحفني، عبد المنعم. المعجم الفلسفي، القاهرة: الدار الشرقية، 1990، ص 281؛ وهبه، مراد. المعجم الفلسفي، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1979، ص 347.

وإذا كان هذا هو المعنى العام لمصطلح «كوزمولوجيا» إلا أنه استخدم بشكل أقل عمومية ليعبر عن النظرة التي تتبناها حضارة ما لحياة الإنسان في هذا الكون: علة وجوده، غايته التي يمكن أن يسعى إليها في هذا الوجود، المصير الذي سوف ينتهي إليه، وذلك في ضوء فهم هذه الحضارة لحقيقة الكون: أصله، وبنيته العامة، وعناصره، ونواميسه. وقد استخدم مؤرخ الفكر الأميركي كرين برنتون هذا المصطلح بهذا المعنى على امتداد صفحات كتابه الشهير: أفكار ورجال والتي نشرت سلسلة عالم المعرفة جزءاً منه تحت عنوان «تشكيل العقل الحديث»، العدد 82 (أكتوبر 1984م).

وهناك مصطلح آخر يعتبر عن هذا المعنى (التصور الشامل للوجود) وهو مصطلح «أيدولوجيا» وهذه الكلمة تتألف في أصلها الألماني (Weltanschauung) من مقطعين welt بمعنى عالم (world) و(anschauung) بمعنى نظرة (view and out look) وعلى هذا تصبح الأيدولوجيا في أصلها الألماني مرادفاً للنظرة العالمية (world view) أي الإدراك العام والشامل الذي يملكه الفرد بشأن ماهية العالم ولا سيما العالم الاجتماعي ومكوناته، وطريقة أدائه.

انظر: حسن، حمدي عبد الرحمن. «الأيدولوجيا والتنمية في أفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990م)، ص 21؛

ويرى في هذا الصدد أحمد زكي بدوي في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن الأيدولوجيا ناتج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد ويطبق عليها بصفة دائمة؛ بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، 1982، ص 206؛

كذلك يقول صبحي عبده سعيد أن بعض العلماء يرون أن المعنى المعاصر للأيدولوجيا يتحصل في كونها فكرة تقوم على تصوير شامل للوجود، ما هو كائن، وما سيكون، وهي التي تمد الجماعة بالحركة والديناميكية تحقيقاً لما سيكون كما أنها في الوقت نفسه تمثل سندا لتبرير ما هو كائن؛ سعيد، صبحي عبده. السلطة في المجتمع الاشتراكي. د.ن.،

د.ت.، ص 37؛

عالم اليوم، وهي الحضارة الغربية المهيمنة - بحكم الغلبة والشيوع - على الفكر العالمي⁽⁴⁾ نجد أنه تصور يرفض كل ما هو غيبي، ولا يتقبل إلا ما يصمد أمام الملاحظة العلمية الدقيقة، ومن أفضل التلخيصات التي قدمت للنسق الفكري الذي يقوم عليه هذا التصور هو الذي قدمه مؤرخ الفكر الأميركي المعروف «كارل بيكر» والذي يقول فيه⁽⁵⁾: «مهما راجعنا أو أولنا بكل ما أوتينا من رفق - النتائج التي وصل إليها العلم الحديث، فلا سبيل إلى اعتبار الإنسان ابن الله، خلقت الأرض لتكون مستقراً له إلى حين، بل يقدر العلم أن الاعتبار الأصديق هو أن نرى في الإنسان كائناً لا يختلف كثيراً عن شيء استقر على

= كذلك يرى إسماعيل صبري عبد الله أن كلمة أيديولوجيا تشير إلى: فكرة الإنسان عن الكون ومكانته فيه؛ عبد الله، إسماعيل صبري. «ندوة العربي: العالم وخيارات المستقبل»، مجلة العربي، عدد 405، (أغسطس 1992)، ص 39؛

وقد استخدم عادل حسين مصطلح «الأيديولوجيا العامة» ليعبر به عن المعنى نفسه الذي عبر عنه «كرين برنتون» بمصطلح (الكوزمولوجيا)؛ حسين، عادل. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، في ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1984 ص 250.

وعلى ضوء هذا العرض السريع لمدلول مصطلحي «كوزمولوجيا» و«أيديولوجيا» فإن الباحث سوف يستخدم مصطلح «كوزمولوجيا» بصورة أساسية، وسوف يستخدم مصطلح «الأيديولوجيا العامة» ليدل به على نفس المعنى في بعض المواضع وإضافة كلمة «عامة» لتجنب الوقوع في اللبس الذي قد يجلبه استخدام مصطلح «أيديولوجيا» بشكل مفرد، لأن هذا المصطلح يستخدم في الغالب ليشير إلى الماركسية أو الليبرالية أو غيرهما، والتي تنتمي في النهاية إلى جذر واحد وهو ما نسميه «كوزمولوجيا واحدة» أو «أيديولوجيا عامة واحدة» وهي «الأيديولوجيا العلمانية».

(4) حول انتماء هذه النظريات لأصل واحد، انظر: عمارة، محمد. أزمة الفكر الإسلامي. سلسلة الإسلام دين الحياة، الكتاب الخامس، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 1990، ص 38؛ عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (6)، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص 30؛ انظر أيضاً: حنفي، حسن. المنهج الفلسفي. في يوسف زيدان (محرر) قضايا العلوم الإنسانية: إشكالية المنهج، سلسلة الفلسفة والعلم، 1، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996م، ص 41؛ الخولي، أسامة أمين. «نحو نظام عالمي جديد»، مجلة العربي، عدد 307، (يونيو 1984) ص 22.

(5) بيكر، كارل. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة: محمد شفيق غربال الطبعة الثانية، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، 1958، ص 67-68.

سطح الأرض اتفاقاً، شيء أحدثته فيما بين عصرين من عصور الجليد نفس القوى التي تبلغ القمح تمام نموه وتسبب الصدأ في الحديد، أحدثته دون أن تلقي بالاً إلى ما تفعل، بيد أن ذلك الشيء كان كائناً حساساً، وهبته صدفة سعيدة، أو غير سعيدة، قوة الذكاء، ولكن ذلك الذكاء تشكله وتكيفه نفس القوى الكونية التي يحاول أن يدرك كنهها وأن يسيطر عليها، وأما العلة الأولى لهذه العملية الكونية التي حدث منها الإنسان فلا ندري أهى الله أم الكهرباء أم قوة دفع الأثير. ومهما يكن من حقيقة هذه العلة - إن صح أنها علة، وليس مجرد فرض من الفروض ذهب إليه الفكر اضطراباً - فظاهر في معلولاتها أنها ليست خيرة، أو شريرة، وليست رحيمة أو قاسية، بل هي لا تبالي بنا في كثير أو قليل، وما الإنسان إلا لقيط، نبذته القوى التي صنعته يتيماً لا شيء يعينه أو يرشده إلى سواء السبيل وإلى عالم خير. فلا بد له إذاً من أن يدبر أمر نفسه كأحسن ما يقدر، وأن يلتمس السبل حوله في عالم لا يكثرث به، مستمداً العون من ذكائه المحدود».

ثم يعلق كارل بيكر على ذلك بقوله «فهذا هو النسق العالمي الذي يشكل صفة الفكر الحديث واتجاهه، وهذا النسق استغرق نسيجه زمناً طويلاً، فقد احتاج الأمر إلى ثمانية قرون من الزمان لتحل نظرية الحياة معتبرة تغيراً أعمى يحدث للطاقة في انحلال متواصل (يقصد النظرة المادية) محل نظرية الحياة معتبرة «دراما إلهية» «يقصد النظرة الدينية» وهناك من الدلائل ما يدل على أن إحلال النظرية الحديثة محل القديمة قد تم»⁽⁶⁾.

وهكذا فالتصور الغربي الحديث للكون أو (الكوزمولوجيا الغربية) يقوم على مسلمة ضخمة، وهي: عدم وجود أي تدخل من قبل القوه التي خلقت الكون - إن وجدت أصلاً - في حياة الإنسان.

وعلى هذه المقدمة تقوم نتيجتان هما:

أ - عدم وجود أي منهج علوي يهتدي به الإنسان في مسيرته في هذه الحياة يرشده للكيفية التي يحقق بها حياة طيبة.

(6) المرجع السابق، ص 68.

ب - عدم وجود حياة أخروية يجازى فيها الإنسان المحسن بالنعيم والمسيء بالجحيم.

ومن ثم فإن هذا التصور يحصر الوجود الإنساني في حيز هذه الدنيا ويفرض عليه أن يعتمد على ذكائه المحدود في تلمس أفضل السبل التي تمكنه من إقامة حياة طيبة خلال العمر القصير الذي سيقضيه على هذا الكوكب. هذه هي الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية (الدينيوية)⁽⁷⁾ السائدة في

(7) يستخدم مصطلح الدينيوية كبديل أوضح لمصطلح العلمانية، حيث يجلي هذا المصطلح نوعين من الخلط يشوبان استخدام البعض لمصطلح «علمانية»: (أ) فهناك من يستخدم مصطلح «العلمانية» ليدلل به على فصل الدين عن الدولة. انظر على سبيل المثال: بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. مرجع سابق، ص 239. والواقع أن هذا الاستخدام هو استخدام للمعنى الجزئي لمصطلح «علمانية». المسيري، عبد الوهاب. «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، جريدة الشعب، (عدد 26/ 6/ 96)، ص 9. بينما معناها الشامل والأكثر دلالة هو «فصل الدين عن الدنيا». محمد، محمد سيد. الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، القاهرة: دار الفكر العربي، 1994، ص 136-137.

فإذا كانت العلمانية في بداية ظهورها كانت تعني فصل الدين عن الدولة فإنها اتسعت بعد ذلك وانتقلت من علم السياسة إلى علم الأخلاق والفلسفة والآداب ثم إلى عالم الخيال والأحلام والسلوك الشخصي؛ المسيري. «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، مرجع سابق، ص 9.

ويعرفها في معناها الشامل الدكتور محمد إبراهيم الفيومي بأنها «السيادة المادية بمختلف مناهجها على المجتمع البشري وإقصاء كل ما هو إلهي لتحل محله الفلسفة المادية بكل مذاهبها بدلاً من سيطرة الدين»؛ الفيومي، محمد إبراهيم. «رفض العلمانية ليس معناه رفض العلم»، جريدة الأخبار، (عدد 17/ 3/ 1995)، ص 6.

(ب) أما الخلط الثاني الذي يثيره استعمال «علمانية» فهو ما يظنه البعض من أن مصطلح علمانية مشتق من «العلم» في حين أنها مشتقة من «العالم» بفتح العين كما جاء في المعجم الوجيز «علماني بمعنى من يعنى بشؤون الدنيا نسبة إلى «العلم» بمعنى «العالم» وهو خلاف الكهنوتي»؛ مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة: طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 1413، 1992، ص 432.

انظر كذلك: محمود، زكي نجيب. «عين فتحة... عا». جريدة الأهرام، (عدد 17/ 12/ 1984)، ص 13، ولهذين العاملين السابقين فضل بعض الكتاب والباحثين العرب استخدام مصطلح الدينيوية عن استخدام المصطلح المناظر له مصطلح «العلمانية» انظر على سبيل =

عالم اليوم، ولما كانت هذه الكوزمولوجيا تستبعد وجود حياة أخرى للإنسان يحقق فيها ما يرنو إليه من سعادة أبدية، فقد أصبح لزاماً عليه أن يجتهد في تحقيق أقصى ما يستطيع من سعادة في هذه الحياة الدنيا، ولما كانت هذه الكوزمولوجيا تستبعد وجود أي تدخل من قبل أية قوة خارجية تمنح الإنسان منهجاً يهتدى به في تحقيق ما يأمل من سعادة، فلم يعد أمامه بد من تلمس سبل السعادة من خلال ما وهب من ذكاء، ولما كان الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه، لا تتحقق له حياة سعيدة إلا بوجوده في مجتمع إنساني، فقد اجتهدت صفوة العقول الإنسانية في القيام بهذه المهمة، وبدأت بمحاولة فهم الطبيعة

= المثال: العقاد، عباس. الإسلام في القرن العشرين، كتاب الهلال، عدد 108، ص 158؛ هويدي، فهمي. «العنف ليس إسلامياً». جريدة الأهرام، عدد 26/5/1987، ص 7؛ محمد، محمد سيد. الغزو الثقافي، مرجع سابق، ص 136-137؛ عبد الفتاح، سيف الدين. «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1987) ص 31-33؛ حسين، عادل. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 246. والواقع أن المتأمل في الأصل الأجنبي لكلمة «Secularism» يجد أنه أقرب لمصطلح الدنيوية، فالعلمانية ترجمة ركيكة لهذه الكلمة ابتدعها بعض مفكري الشام بلا تدقيق أو روية، وربما عن قصد وتعمد جعلوها من زخرف القول شأنها في ذلك شأن كلمة الاستعمار؛ عبد الفتاح. «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 31. وقد جاء أحدث استعمال لـ«علماني وعلمانية» في معجم «ويبستر» على الوجه التالي: «علماني secular دنيوي worldly أو لا ديني. ومن معانيها الشيء الذي يحدث مرة في عصره، وأشهر معانيها الأمور الدنيوية المتميزة عن الأشياء الروحية».

Webster's Third New International Dictionary (U. S. A.: 1981), p. 2053.

كما جاء في «قاموس المورد» Secular - دنيوي، غير ديني، مدني. Secularize - يعلمن - يجعله دنيوياً، Secularism الدنيوية أو عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية.

العلبكي، منير. المورد. ط23، بيروت: دار العلم للملايين، 1989، ص 827. وبالإضافة إلى الدلالات التي يشير إليها المعنى اللغوي لمصطلح «علمانية» فإن أي تحليل متعمق لبنية الكوزمولوجيا العلمانية سوف يكشف بوضوح عن كونها كوزمولوجيا دنيوية محضة، مما يجعل استبدال كلمة «الدنيوية» بـ«العلمانية» استبدالاً سليماً ولا غبار عليه. وهكذا وتأسيساً على ما سبق تتضح الدلالات الحقيقية التي يقصدها الباحث في هذه الدراسة من مصطلح «علمانية» أو «دنيوية».

الإنسانية كمقدمة ضرورية لوضع تصور شامل لشكل المجتمع الإنساني الأمثل الذي يناسب صفات هذه الطبيعة، والذي يحقق الحياة السعيدة لجميع أفرادهِ أو جُلِّهِم على الأقل.

وقد اختلف مفكرو الكوزمولوجيا العلمانية في مفهومهم لسمات الطبيعة الإنسانية، وإزاء ذلك انقسموا حيال شكل المجتمع الإنساني الأمثل الذي يحقق الحياة الدنيوية السعيدة لأفراده إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى - بناءً على فهمه لسمات الطبيعة الإنسانية - أن الشكل الأمثل للمجتمع الإنساني الذي يلائم هذه الطبيعة، هو المجتمع الذي يعطي للفرد الحريات الكافية في شتى مناحي الحياة، بالشكل الذي يراه محققاً لسعادته، شريطة ألا يعتدي على سعادة الآخرين، وقد أطلق على فكر هذا الفريق «الفكر الليبرالي» أو الفكر الفردي.

أما الفريق الثاني: فيرى مفكروه - نتيجة لاختلاف فهمهم للطبيعة البشرية - ولظهور مساوئ كثيرة لرؤية الفريق الأول عندما طبقت في أرض الواقع - أن المجتمع ممثلاً في الدولة هو الوسيلة الأكثر أمناً في تحقيق رفاهية الفرد وسعادته، وقد سُمي هذا الفكر «الفكر الاشتراكي» أو الفكر الجمعي⁽⁸⁾.

وقد كانت البدايات الأولى لتطبيق بعض جوانب الفكر الليبرالي في إنكلترا على يد الثورة الإنكليزية 1688م ثم تبنته الولايات المتحدة الأميركية عقب حرب الاستقلال في 1776م ثم فرنسا عقب ثورة 1789م. ويسود الفكر الليبرالي حالياً كثيراً من دول العالم لا سيما دول أوروبا الغربية واليابان، وكما انعكس الفكر الليبرالي على شتى مناحي الحياة (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية... الخ) فقد انعكس أيضاً على النظم الإعلامية السائدة في هذه الدول في صورة فكر إعلامي أو فلسفة إعلامية حرة تحكم هذه النظم.

(8) الفكر الاشتراكي هو التعبير المتكامل والراسخ للفكر الجمعي في مقابل الفكر الفردي؛ انظر: العدوي، عبد الفتاح. الديمقراطية وفكرة الدولة، الألف كتاب، عدد 532، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1964، ص 131-135.
انظر كذلك: درويش، إبراهيم. الدولة نظريتها وتنظيمها: دراسة فلسفية تحليلية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1969، ص 211-229.

أما الفكر الاشتراكي فقد طبق في أرض الواقع بقدم البلاشفة إلى قمة السلطة في روسيا عقب نجاح ثورتهم في 1917م، ثم طبق بعدها في الصين ودول أوروبا الشرقية، ودول أخرى مثل كوبا وكوريا الشمالية، ولما كانت النظرية الاشتراكية تعطي للدولة أو للحزب الممثل لطبقة البروليتاريا دفة قيادة المجتمع الاشتراكي في شتى المناحي السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية و... إلخ، فقد كان من الطبيعي أن تصبح وسائل الإعلام أداة مهمة في يد الطبقة الحاكمة لتثبيت دعائم المجتمع الاشتراكي، وقد أطلق على الفلسفة التي طرحها الفكر الاشتراكي في المجال الإعلامي (النظرية الاشتراكية أو النظرية السوفياتية) نسبة إلى الاتحاد السوفياتي الغابر. وقد بدأت خريطة الدول الاشتراكية في الانحسار منذ نهايات العقد الغابر وبدايات العقد الحالي، ولم يبق على هذه الخريطة من هذه الدول سوى الصين، وكوبا، وكوريا الشمالية، وبعض الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقاً، وبعض الأحزاب المتناثرة هنا وهناك في دول العالم. وأقوى هذه الأحزاب، الحزب الشيوعي الروسي. أما بالنسبة للدول التي تحولت عن الاشتراكية فقد بدأت تتجه لنمط الحياة الليبرالي.

أما باقي دول العالم، والتي يطلق عليها دول العالم الثالث، أو العالم النامي والتي تمثل الدول الإسلامية نسبة كبيرة منها، فقد تبنت النخب الحاكمة، والنخب الاجتماعية، وأكثرية النخب المثقفة فيها نظريات التنمية والحدثة «التي صيغت في الغرب والتي تنبثق من البيئة الفكرية الغربية»⁽⁹⁾ والتي تهدف إلى جعل مظاهر الحياة الاجتماعية ووظائفها في هذه البلدان مماثلة لمعايير الحياة الاجتماعية العالمية، وبالتالي للأنماط السائدة في الغرب باعتباره وحتى إشعار آخر، مصدر التجديدات العلمية والتقنية والفكرية ومقياسها أيضاً⁽¹⁰⁾.

وفيما يتعلق بالفكر الإعلامي، فقد تبنت هذه الدول ما نُظر في الغرب -

(9) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 25.

(10) غليون، برهان. اغتيال العقل العربي: محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية. ط2،

بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1987، ص206.

مع وجود استثناءات نادرة - للدور الذي ينبغي على وسائل الإعلام القيام به في عملية التنمية، والذي يتمثل في المساهمة في «نقل الشعوب النامية إلى نمط الحياة الحديثة، وفقاً للنمط الغربي، وذلك من خلال حثها على نبذ الأساليب التقليدية وترغيبها في الأنماط الاستهلاكية التي تسود المجتمعات المتقدمة»⁽¹¹⁾.

غير أن هذا الفكر التنموي - سواء أكان على النمط الليبرالي أم الاشتراكي، أم خليط منهما⁽¹²⁾ - والذي قُدم من قبل مفكري الغرب، والدائرين في فلكه من أبناء الدول النامية، وتبنته النخب الحاكمة في هذه الدول، وروجت له أكثرية النخب المثقفة فيها، عندما التقى في هذه البلدان بروافدها الحضارية المغايرة، أثبتت التجربة فشله في أن يؤتي ثماره على نحو ما جاء به من محضنه التاريخي⁽¹³⁾ ولم تستطع هذه الدول تجاوز واقعها المتخلف والحقا بركب الدول المتقدمة التي اتخذتها قدوة لها، بل عمقت هذه النظريات من تبعيتها للعالم الغربي، ودورانها في فلكه في شتى المناحي السياسية والثقافية والاقتصادية والإعلامية... إلخ.

وإزاء هذه النتائج ظهر اتجاه فكري يسعى لتلافي قصور هذه النظريات السائدة في التنمية، سواء التنمية بصفة عامة، أم نظريات التنمية الإعلامية، وحاول منظرو هذا الاتجاه طرح بديل لها أكثر تناسباً مع واقع هذه المجتمعات

(11) عبد الرحمن، عواطف. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، عدد 78، الكويت: المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، رمضان 1404، يونيو 1984، ص 50؛ وتساهم في القيام بهذا الدور أيضاً الشركات متعددة الجنسيات، حيث تعمل على نشر النموذج الغربي في العالم والترويج لأفكار تحث على تدعيم قيم الاستهلاك وحب الاقتناء على حساب القيم الأخرى. انظر في ذلك:

Shiler. H. *Communication and cultural Domination*, (New York: M. E Sharpe, 1979) P 3-7.

(12) مهنا، نصر. النظرية السياسية والعالم الثالث. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1987، ص 183.

(13) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 32. انظر كذلك: الخولي، أسامة أمين. نحو نظام عالمي جديد، مرجع سابق، ص 25.

النامية، وأطلق على هذا الاتجاه «مدرسة التبعية»⁽¹⁴⁾. وكما نظر للتبعية بوجه عام فقد نظر أيضاً للتبعية الإعلامية بصفة خاصة، وتمثل هذه المدرسة مجهوداً نظيرياً لمفكري العالم الثالث. غير أن هذا التنظير لم يحاول طرح النظريات الأوروبية جانباً ثم يقدم بدائل لها⁽¹⁵⁾ تتجاوز أوجه قصورها المتأصلة فيها، وإنما انطلق من نفس المسلمات التي يقوم عليها الفكر الغربي وسعى لتحقيق نفس غاياتها، وحاول المخالفة في الوسائل والمسالك⁽¹⁶⁾.

إشكالية الدراسة

من خلال المقدمة الموجزة السابقة يتضح لنا أن النظريات الاجتماعية الوضعية التي تطبق في الدول الإسلامية - مثلها في ذلك مثل باقي دول العالم الثالث - سواء النظرية الليبرالية أم الاشتراكية أم خليط منهما، هي نظريات تدور في فلك الكوزمولوجيا الغربية الوضعية، منطلقة من مسلماتها، وساعية إلى بلوغ غاياتها، حتى وإن اختلفت في نواحي كثيرة عن الصورة التي تطبق بها في منبعها⁽¹⁷⁾.

ولما كانت نظرية الإعلام في أي مجتمع هي جزء لا يتجزأ من النظرية الاجتماعية العامة التي يتبناها هذا المجتمع، فقد كان من الطبيعي أن تتبنى الدول الإسلامية من نظريات الإعلام ما يتفق مع النظريات الاجتماعية التي تتبناها، رغم أن هذه الدول تدين رسمياً بدين يمتلك تصوراً كونياً تقوم في كفه

(14) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 40

(15) حيث إن كلتا المدرستين، التنمية والتبعية منحدرتان عن الأيديولوجيا الرأسمالية أو الأيديولوجيا الاشتراكية، وأن التعصب الأيديولوجي لنظريات التنمية والتبعية ارتبط بظروف الحرب الباردة، ويقع ضمن الإطار الأوسع للانقسام القائم بين علم الاجتماع الرأسمالي وعلم الاجتماع الماركسي؛ الرواف، عثمان ياسين. «مدرسة التنمية والتبعية: أوجه التباين بين الطرح النظري والواقع التطبيقي» مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، الكويت: جامعة الكويت صيف 1989، ص 58.

(16) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 40-41.

(17) سوف يعرض الباحث للكيفية التي تم خلالها للنظريات الاجتماعية الوضعية الهيمنة على العالم الثالث عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً، بشيء من التفصيل في الباب الأول من هذه الدراسة.

نظرية اجتماعية متكاملة الجوانب (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، إعلامية... إلخ) وهذا التصور الكوني - وما تقوم في كنفه من نظريات في شتى مناحي الحياة الاجتماعية تنطلق من مسلماته وتسعى لتحقيق غاياته - هو تصور مغاير تماماً للتصور الكوني الوضعي بمسلماته وغاياته ونظرياته التي تعد وسائل فكرية تنظر لكيفية تحقيق هذه الغايات.

لذا كان من الطبيعي أن يؤدي انتزاع النظريات الاجتماعية الوضعية بكل فروعها من تربتها وعرسها في التربة الإسلامية - المغايرة إلى حد كبير - إلى ثمار مرة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية.

وبنظرة سريعة لثمار تطبيق الجانب الإعلامي من النظريات الاجتماعية الوضعية في المجمعات الإسلامية - ولاسيما العربية - نجد أن وسائل الإعلام التي تعمل في ضوء هذه النظريات - مع وجود استثناءات نادرة - ليس لها الحرية في انتقاد النظم الحاكمة في ظل الأوضاع المجتمعية الراهنة، وما وراء ذلك فلها حريات واسعة في نشر ما تشاء من مواد ترسخ أغلبها قيماً وعادات وتقاليد ومعايير أخلاقية وسلوكية قد تتنافى تماماً مع ما يدعو إليه الدين الرسمي لهذه المجتمعات، وهذه المواد الإعلامية إما رسائل منتجة أساساً في الغرب، وهي بالتالي مستبطنة لقيمه وأخلاقياته ونظراته للكون والحياة، وإما منتجة في هذه البلدان، وهذه أيضاً تنتج غالباً على غرار الرسائل الإعلامية الغربية شكلاً ومضموناً، مما عمق تبعية الأمة الإسلامية للحضارة الغربية وأسهم في هيمنة الثقافة المادية على شتى مناحي الحياة الاجتماعية فيها هيمنة شبه تامة.

أمام هذا الواقع الإعلامي المتردي ظهر نوعان من المعالجات النقدية للفكر الإعلامي (فلسفات الإعلام) الذي ساهم تبنيه - بشكل أو بآخر - في إفراز هذا الواقع:⁽¹⁸⁾

- النوع الأول: من هذه المعالجات - والذي يتبنى دعائه بشكل صريح أو

(18) ما يعرضه الباحث هنا حول هاتين المعالجتين هو خلاصة مراجعة الباحث للكتابات العربية التي تناولت فلسفات الإعلام، والتي يعرض الباحث لها بشكل مستفيض في المبحث الثالث من الفصل التمهيدي.

ضمني طروحات فلسفات الإعلام الوضعية - لم يتجاوز في تناوله النقدي لهذه الفلسفات حدّ تقويم بعض جوانب القصور التي تتعاورها، وفي أحسن الحالات كان يدعو لاستبدال فلسفة وضعية بأخرى.

وقد كان من الطبيعي أن تظل هذه الكتابات مرتبطة في محاولتها التقويمية لهذا الواقع الإعلامي بالأرضية الفكرية التي أفرزت هذه الفلسفات الإعلامية، كنتيجة طبيعية لتبني هذه الكتابات لطروحات الفكر الإعلامي الوضعي، وإن كانت هذه الكتابات سواء في قرار تبنيها للفكر الإعلامي الوضعي، أو في معالجتها للواقع الإعلامي في بلدانها، بطرح رؤى جديدة، تدور في فلك الفكر الإعلامي الوضعي، قد أغفلت - عن وعي أو عن غير وعي - حقيقتين هامتين:

أولاهما: تتمثل في كون مقولات فلسفات الإعلام الوضعية لا تعدو أن تكون مقولات تشكلت بالصورة التي تتواءم مع طبيعة الأرضية الفكرية والمجتمعية التي أفرزتها، ومن ثم فإن صلاحيتها في بيئتها لا تعني مطلقاً لزوم صلاحيتها لبيئات مغايرة.

- والأخرى: تتمثل في كون المجتمعات الإسلامية التي تبني هذه الكتابات نقل فلسفات الإعلام الوضعية لأرضها، تدين بعقيدة تختلف الأسس الفكرية التي تقوم عليها اختلافاً بيناً عن الأسس الفكرية التي تشكل ملامح الأرضية الفكرية الوضعية، ومن ثم فإن قرار تبني أي من فلسفات الإعلام التي أفرزتها الأرضية الفكرية الوضعية وعرسها في الأرضية الإسلامية دون تبين ما إذا كان هناك قدر من التشابه بين الأرضيتين يسمح بهذا النقل أم لا، يعد قراراً يفتقر إلى مبررات منطقية سليمة.

- أما النوع الثاني من المعالجات، فقد عمل دعائه على تقديم رؤية نقدية للفكر الإعلامي الوضعي - الذي ساهم في إفراز الواقع الإعلامي المتردي - انطلاقاً من أرضية فكرية مغايرة للأرضية التي أنتجت هذا الفكر الإعلامي وهي الأرضية الإسلامية، وعملوا في الوقت نفسه على طرح البديل الذي يتماشى مع الأرضية الإسلامية.

والواقع أن هذه الكتابات لم تنجح نجاحاً حقيقياً في تقديم نقد جذري لفلسفات الإعلام الوضعية كنتيجة لعدم تناولها لهذه الفلسفات تناولاً نقدياً في ضوء المقدمات الأصلية التي أفرزتها والمتمثلة في المقولات التي تشكل ملامح النسق الفكري العلماني «الكوزمولوجيا العلمانية» بأسره، واقتصارها - في أحسن الأحوال - على تناولها تناولاً نقدياً في ضوء مقولات الفكر الاجتماعي الخاص بكل فلسفة من هذه الفلسفات. ومن ثم كان من الطبيعي أن يفتقر أي قرار بعدم صلاحية نقل أي من هذه الفلسفات الإعلامية الوضعية أو أجزاء منها من الأرضية التي أفرزتها إلى الأرضية الإسلامية، إلى أساس منطقي راسخ.

أما البديل الذي حاولت بعض الكتابات طرحه فإنه لم يرتق إلى مستوى تقديم فلسفة إعلامية متكاملة تبرز الفلسفات الوضعية في تكامل بنيتها، ذلك لأن هذه الكتابات لم تلتفت إلى أهمية تلمس المقدمات الفكرية التي تشكل هذه الفلسفة - سواء المقدمات المباشرة والتي تتمثل في المقولات الأساسية للفكر الاجتماعي الإسلامي، أو المقدمات الأصلية التي تشكل هيكل الكوزمولوجيا الإسلامية بأسرها - كمتطلب ضروري لبناء فلسفة إعلامية إسلامية على أسس منطقية رصينة.

من خلال هذا العرض السريع للمعالجات النقدية التي تمت للفكر الإعلامي الوضعي والذي أسهم في إفراز الواقع الإعلامي الذي أشرنا إليه سلفاً، تبدي لنا هنا إشكالية واضحة تتمثل في عدم وجود حكم قائم على أساس منطقي راسخ يحدد مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية - أو أجزاء منها - من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، وهذه الإشكالية هي ما تحاول هذه الدراسة التصدي لها.

ولا شك أن التصدي للمساهمة في تقديم حل لهذه الإشكالية لا يتطلب فقط الوقوف عند فحص وتحليل ونقد فلسفات الإعلام الوضعية في ضوء المقدمات الفكرية التي أفرزتها، بل يتطلب تجاوز ذلك إلى عقد موازنة متعمقة بين المقدمات الفكرية التي أفرزت هذه الفلسفات في الأرضية المعرفية الوضعية والمقدمات المناظرة لها في الأرضية المعرفية الإسلامية لتبين نقاط الاختلاف

ونقاط الاتفاق بين هذه المقدمات وما يمكن أن ينبني عليها من اختلاف أو اتفاق بين إفرازاتهما في الفكر الإعلامي، كضرورة لبناء قرار صلاحية أو عدم صلاحية نقل أي من هذه الفلسفات الوضعية أو أجزاء منها من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، على أسس منطقية سليمة.

أهداف الدراسة

من خلال عرضنا السابق لملامح الإشكالية التي تحاول هذه الدراسة التصدي لها، يتضح لنا أن الهدف المحوري لهذه الدراسة يتمثل في محاولة الوصول إلى حكم يقوم على أسس منطقية راسخة، حول مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية أو بعض طروحاتها، من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى أرضية معرفية مغايرة هي الأرضية الإسلامية، ويتطلب تحقيق هذا الهدف المحوري تحقيق أكثر من هدف فرعي:

- 1 - التناول النقدي لفلسفات الإعلام الوضعية على مستويات ثلاث:
 - أ - مستوى المقدمات الأساسية التي أفرزت هذه الفلسفات والتي تتمثل في المقولات التي تشكل هيكل الكوزمولوجيا العلمانية.
 - ب - مستوى المقدمات المباشرة التي قامت عليها بنية الفلسفات الإعلامية والتي تتمثل في مقولات الفكر الاجتماعي الخاص بكل فلسفة من هذه الفلسفات.

ج - مستوى مقولات الفلسفات الإعلامية نفسها.

وفي ضوء التناول النقدي للمستويات الثلاثة يمكن تبين مدى سلامة مقولات أي من هذه الفلسفات من عدمها.

- 2 - الموازنة بين المقدمات التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية والمقدمات المناظرة لها في الأرضية المعرفية المراد نقل هذه الفلسفات إليها وهي الأرضية المعرفية الإسلامية. لأنه لا يمكننا الحكم على مدى صلاحية نقل أي من هذه الفلسفات أو أجزاء منها حكماً نهائياً - حتى لو تبين لنا صلاحية هذه الفلسفات في الأرضية المعرفية التي أفرزتها من خلال

دراستنا النقدية لها - إلا في ضوء ما تسفر عنه الموازنة بين أوجه التشابه وأوجه التباين بين الأرضيتين.

3 - المساهمة في تلمس المقدمات الأساسية التي ينبغي أن تتشكل على هداها فلسفة الإعلام في الإسلام كمقدمة ضرورية لبناء فلسفة إعلامية إسلامية على أسس منطقية راسخة.

أسئلة الدراسة

في ضوء عرضنا السابق لإشكالية الدراسة، وللأهداف التي تسعى لتحقيقها من التصدي لهذه الإشكالية، نطرح عدداً من التساؤلات التي يمكن أن تمثل الإجابة عليها مساهمة في حل إشكالية هذه الدراسة.

وأهم هذه التساؤلات هي:

- ما المقولات العامة التي شكلت ملامح الأرضية الفكرية الوضعية؟ وما انعكاساتها على مقولات الفكر الاجتماعي والإعلامي الوضعي؟

- ما المقولات التي طرحها الفكر الاجتماعي الوضعي والتي ساهمت بشكل مباشر في تشكيل الملامح الدقيقة لفلسفات الإعلام الوضعية؟

- ما أوجه الخلل والقصور التي تتعاور كل مجموعة من المقولات السابقة؟ وما انعكاسات ذلك على مقولات فلسفات الإعلام؟

- ما أهم أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين كل مجموعة من المقولات السابقة وبين المقولات التي تناظرها في الأرضية المعرفية الإسلامية؟ وهل هناك من الاتفاق بينهما ما يسمح بنقل أي فلسفة من الفلسفات الإعلامية التي أفرزتها الأرضية الوضعية، أو فلسفة بعينها، أو على الأقل بعض طروحات هذه الفلسفات إلى الأرضية المعرفية الإسلامية؟ أم لا؟

- إذا لم يكن هناك اتفاق بين المقولات التي تشكل فلسفات الإعلام في الأرضية المعرفية الوضعية والمقولات المناظرة لها في الأرضية المعرفية الإسلامية يسمح بنقل أي فلسفة من هذه الفلسفات إلى الأرضية الفكرية الإسلامية، فما ملامح الفلسفة الإعلامية البديلة التي تتماشى مع مقولات

الأرضية الفكرية الإسلامية ؟ وهل تختلف اختلافاً تاماً عن جميع الفلسفات الوضعية ؟ أم تشابه معها في بعض مقولاتها الفرعية ؟

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من أهمية الدور الذي أضحي يلعبه الإعلام في عصرنا الحالي، سلباً وإيجاباً، على مستوى الأفراد والمجتمعات.

ولا شك أن الدور الذي يقوم به الإعلام في أي مجتمع هو انعكاس للفكر الإعلامي المهيمن في هذا المجتمع، وكلما كان هذا الفكر الإعلامي متمشياً مع العقيدة الأساسية التي يدين بها أفراد هذا المجتمع كلما كان أكثر قدرة على المساهمة في تحقيق أهداف هذا المجتمع، وكلما كان منفصلاً عن هذه العقيدة كان تأثيره سلبياً، وأقرب للهدم منه للبناء. ولما كان الواقع الإعلامي في المجتمعات الإسلامية - كما ذكرنا سلفاً - لا يعكس بشكل فعلى روح العقيدة التي تدين بها هذه المجتمعات الإسلامية في الغالب الأعم، ولما كان الفكر الإعلامي الكامن وراء هذا الواقع هو في أغلبه فكر أفرزته أرضية معرفية مغايرة للأرضية الإسلامية، فإن تبين حقيقة الفكر الإعلامي الوضعي من خلال معرفة الأسس الفكرية التي قام عليها، وتبين مدى توافق هذه الأسس الفكرية أو اختلافها مع الأسس الفكرية التي تناظرها في العقيدة الإسلامية يعد ضرورة للوصول إلى حكم سليم حول ما يمكن قبوله أو رفضه من طروحات فلسفات الإعلام الوضعية، كما يعد ثانية ضرورة لتبين ملامح الفلسفة الإعلامية التي تتماشى مع أسس العقيدة الإسلامية.

ولا شك أن ذلك يمكن أن يساهم في:

- ترشيد حركة الواقع الإعلامي في البلدان الإسلامية من خلال توضيح أوجه الخلل والقصور التي تشوب الفكر الكامن خلف هذا الواقع الإعلامي

- طرح البديل الذي يتلافى جوانب الخلل والقصور هذه، والذي ينبع من العقيدة الأساسية التي تدين بها هذه المجتمعات وذلك من خلال المساهمة في تحديد الملامح العامة التي تشكل هيكل فلسفة الإعلام في

الإسلام. ولا شك أن هذا يعد مقدمة ضرورية لبناء فلسفة إعلامية إسلامية على أسس فكرية راسخة.

- كما تساهم هذه الدراسة في إثراء المكتبة الإعلامية بدراسة متكاملة تتناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي.

منهجية الدراسة

هناك صنفان من المناهج، مناهج تتداخل تداخلاً تاماً مع المذهب الفكري الذي أفرزها بحيث يستحيل فصلها عنه واستخدامها من قبل منهج فكري آخر⁽¹⁹⁾ وهذا ما يمثله خير تمثيل المنهج الوضعي المتبع من قبل دعاة الكوزمولوجيا العلمانية، والمنهج الإسلامي المتبع من قبل دعاة الكوزمولوجيا الإسلامية. وسوف نؤجل الحديث عن استخدامنا لهذا الصنف من المناهج لحين الحديث عن منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي في نهاية الفصل التمهيدي.

الصنف الآخر من المناهج يتمثل في تلك المناهج التي لا توجد علاقة ارتباطية بينها وبين أي مذهب من المذاهب الفكرية، ويمكن استخدامها من قبل دعاة أي مذهب لكونها أدوات محايدة لا تحمل في طياتها أي مضامين مذهبية، ومن هذه المناهج: المنهج الفرضي، المنهج التمثيلي، منهج الشك واليقين، المنهج الظاهراتي، منهج التحليل والتركيب، المنهج المقارن، المنهج التاريخي، منهج العزو.

وسوف يستعين الباحث من مناهج هذا الصنف بمنهجي التحليل والتركيب والمنهج المقارن بشكل أساسي، ومنهج العزو بشكل ثانوي في بعض المواضع التي تقتضي الاستعانة به.

وفيما يلي نظرة خاطفة على الكيفية التي سنستفيد خلالها من هذه المناهج.

(19) زيدان، محمود. مناهج البحث الفلسفي، الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 7-8.

1 - منهج التحليل والتركيب

أ - منهج التحليل

يستعين الباحث بمنهج التحليل في فحص وتحليل الملامح العامة للأرضية الفكرية التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية بحثاً عن الأسس الفكرية، أو بلغة المنطق «المقدمات الفكرية» التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية، وتحليل ونقد هذه المقدمات لتبين مدى سلامة الأسس التي تقوم عليها أو عدم سلامتها، ولا شك أن إثبات عدم سلامة هذه الأسس يهدم هذه المقدمات والنتائج التي ترتبت عليها كافة.

ب - منهج التركيب

ما يكاد المرء يعبر خطوة التحليل، أو قبل أن يعبرها حتى يواجه بضرورة اتخاذ موقف معين لإقامة مذهبه، ووسيلته في ذلك منهج التركيب، والتحليل والتركيب هما شقان لمنهج واحد أو أنهما منهجان متضايقان، لأن من يقوم بتحليل موقف مركب إلى عناصره بغية تفنيده، لا يقف عند مرحلة التحليل هذه بل يسعى إلى ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيباً جديداً أو يصنفها تصنيفاً جديداً، أو هذه كلها جميعاً.

وذلك هو التركيب، إنه الوصول بالموقف القديم إلى مركب جديد، وحتى يمكن الوصول لهذا الموقف الجديد لابد من مبدأ موجه يتخذ في ضوءه الباحث مواقفه حيال المشكلات أو المعطيات التي أمامه⁽²⁰⁾ والمبدأ الموجه الذي ينطلق منه الباحث في هذه الدراسة في عملية التركيب هو المنظور الإسلامي الذي يحاول من خلاله تلمس ملامح الفلسفة الإعلامية البديلة التي تناسب الأرضية المعرفية الإسلامية.

(20) المرجع السابق، ص 122-124.

2 - المنهج المقارن

تفرض طبيعة هذه الدراسة الاستعانة بالمنهج المقارن كأداة ضرورية تساهم في استجلاء أوجه التشابه والاختلاف بين الملامح العامة للنسق الفكري العلماني - والتي تعد بمثابة المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية - واللاملامح المناظرة لها في النسق الإسلامي. كذلك تبين أوجه الاتفاق أو الاختلاف بين مقولات الفكر الاجتماعي الوضعي - والتي تعد بمثابة المقدمات المباشرة التي تقوم عليها فلسفات الإعلام الوضعية - والمقولات المناظرة التي يطرحها الفكر الاجتماعي الإسلامي. وأخيراً يفيد هذا المنهج في استجلاء أوجه التشابه والتباين بين مقولات فلسفات الإعلام الوضعية ومقولات فلسفة الإعلام المناظرة لها والتي تتماشى مع طبيعة الأرضية الفكرية الإعلامية.

3 - منهج العزو

يقصد بهذا المنهج رد الشيء إلى أصوله، ويتضمن هذا المنهج تصوراً واضحاً للمنظور الخاص لكل نتاج فكري ويعني أننا ينبغي أن نقتفي أثر التغيرات الفكرية في علاقتها بالقوى الاجتماعية التي تعمل على تشكيل هذه التيارات الفكرية وبلورتها⁽²¹⁾ ويفيد هذا المنهج الباحث في تتبع المعطيات الاجتماعية والتاريخية التي ساهمت في تشكيل الملامح العامة للنسق الفكري العلماني، وما أفرزه من فكر اجتماعي وإعلامي. كضرورة لفهم حقيقة هذه الأفكار، وتناولها تناولاً نقدياً على أسس معرفية سليمة.

مصطلحات الدراسة

1 - فلسفة الإعلام

تعرف فلسفة الإعلام بأنها «بحث العلاقة الجدلية.. أي تحليل التفاعل بين أسس الإعلام كعلم وبين تطبيقاته في الواقع الاجتماعي، بكل عناصر هذا

(21) أحمد، عاطف. «سوسيولوجيا المعرفة: الماهية والمنهج». مجلة العلوم الاجتماعية، ص 4، 4ع، الكويت: جامعة الكويت، يناير 1977، ص 12-15.

الواقع ومكوناته وحركته»⁽²²⁾.

ولما كان هذا التعريف يعالج كيفية بناء الفلسفة الإعلامية أكثر من كونه تعريفاً لفلسفة الإعلام، فإنه يمكن اقتراح التعريف التالي: فلسفة الإعلام هي «الإطار الفكري الذي تتحدد على هده منطلقات العملية الإعلامية وغايتها، ومنهجها في تحقيق هذه الغايات، والذي يعد بمثابة المعيار الذي يحكم في ضوئه على مدى نجاح العملية الإعلامية في مجتمع ما أو إخفاقها».

2 - الوضعية

الوضعية كلمة تعبر عن نظرة فلسفية متكاملة إلى الكون والإنسان والحياة، وهي تدرس الطبيعة والإنسان والمجتمع دراسة «علمية» مستقلة عن التصورات والمفاهيم الدينية. استوحت منهجها في العلوم الإنسانية من النموذج الطبيعي التجريبي باعتباره الوسيلة الوحيدة للكشف عن الحقيقة العلمية سواء في جوانبها الطبيعية أو الإنسانية والتخلص من سلبات الفكر الديني الميتافيزيقي، وأصبحت الوضعية تشكل إطاراً معرفياً يستوعب كل المجالات الإنسانية والثقافية⁽²³⁾.

والمعنى الذي سوف يوظف فيه الباحث مصطلح الوضعية لن يختلف عن المعنى الأصلي، وإن كان يتجاوزه ليشمل كل جهد فكري يستبعد وجهة النظر الدينية عموماً والإسلامية خصوصاً في التنظير للكيفية التي ينبغي أن يسير الإعلام على هداها في سعيه للمساهمة في تحقيق أهداف المجتمع.

3 - نظرية الإعلام

يقصد بنظرية الإعلام «الفروض التي توضح طبيعة التفاعل بين أطراف عملية

(22) محمد، محمد سيد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1983، ص 235-236؛ وقد تبني هذا التعريف: جريشة، علي. نحو إعلام إسلامي: إعلامنا إلى أين؟، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989، ص 29؛ محمد، حسن علي. «الإعلام الإسلامي». هدية مجلة الأزهر، عدد شعبان 1418هـ، ص 17.

(23) إمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، سلسلة الرسائل الجامعية (4)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 18.

الاتصال الجماهيري والقوى المجتمعية التي تتحكم فيها والدور المتوقع من الوسيلة الإعلامية في هذه العملية»⁽²⁴⁾.

4 - السياسة الإعلامية أو السياسة الاتصالية

يدلل هذا المصطلح على السبل التي يتم عبرها تنفيذ «فلسفة الإعلام» التي يتبناها مجتمع ما في أرض الواقع لذا تعرف سياسة الإعلام أو الاتصال بأنها «مجموع الممارسات الواعية والمدرسة والسلوكيات الاتصالية في مجتمع ما بهدف تلبية الاحتياجات الاتصالية الفعلية من خلال الاستخدام الأمثل للإمكانات أو المصادر البشرية والطبيعية المتاحة في المجتمع»⁽²⁵⁾.

5 - النظام الإعلامي أو النظام الاتصالي:

يعرف «النظام الإعلامي» أو الاتصالي بأنه «النظم والأساليب التي يتم بموجبها توصيل المعلومات إلى الجمهور والوسائل المستخدمة في ذلك، والقواعد والقوانين التي تحكم هذه العملية والضوابط أو القيود المفروضة على هذه الوسائل»⁽²⁶⁾.

خطة الدراسة

تنقسم هذه الدراسة بالإضافة للمقدمة التي عرضنا لها إلى فصل تمهيدي وثلاثة أبواب وخاتمة.

(24) سليمان، محمود كرم. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، القاهرة: دار الوفاء، 1988، ص 87.

(25) عبد المجيد، ليلي. سياسات الاتصال في العالم الثالث، سلسلة سياسات الاتصال وتشريعاته (1)، القاهرة: العربي للطبع والنشر والتوزيع، 1986، ص 3؛ وللمزيد من تعريفات سياسات الإعلام انظر: مصالحة، محمد. السياسة الإعلامية والاتصالية في الوطن العربي، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1986، ص 35؛ اللجنة العربية لدراسة قضايا الإعلام والاتصال في الوطن العربي. نحو نظام عربي جديد للإعلام والاتصال: مشروع التقرير النهائي، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1985، ص 78.

(26) شلبي، كرم. معجم المصطلحات الإعلامية، القاهرة: بيروت: دار الشروق، 1985، ص 122.

يعالج الفصل التمهيدي منهجية تناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام
الوضعية في ضوء المنظور الإسلامي .

ويستعرض الباحث خلاله - وفي ثلاثة مباحث - التصنيفات التي طرحت
من قبل علماء الإعلام لفلسفات الإعلام، والفلسفات الجديرة بالدراسة النقدية
المقارنة من المنظور الإسلامي من بين هذه الفلسفات، وأهم ملامح هذه
الفلسفات ثم يعرض للكتابات العربية التي تناولت هذه الفلسفات وجوانب
القصور التي تشوب طروحات هذه الكتابات حولها، والتي تحاول هذه الدراسة
تلافيها. ثم ينتهي الفصل باستعراض المنهجية التي سيتناول الباحث خلالها هذه
الفلسفات بالنقد والمقارنة من المنظور الإسلامي.

ويتناول الباب الأول المقدمات الأساسية التي انبنت عليها فلسفات الإعلام
الوضعية، والمقدمات الإسلامية المناظرة لها وهي الماثلة في المقولات
الكوزمولوجية، وينقسم هذا الباب إلى فصلين.

يتناول الفصل الأول التطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى بناء
الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها عالمياً على أنقاض الكوزمولوجيا المسيحية،
وملامح الفكر الاجتماعي الذي تشكل بجميع فروع (سياسية، اقتصادية،
إعلامية، ... إلخ) في ظلها.

ويستعرض الفصل الثاني مقولات هذه الكوزمولوجيا المتمثلة في المسلمات
التي تنطلق منها، والتي تعد المقدمات الأساسية التي تقوم عليها شتى فلسفات
الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي، هذا من ناحية،
والغايات التي تسعى هذه الفلسفات - مثلها في ذلك مثل باقي مناحي الفكر
الاجتماعي الوضعي - للمساهمة في تحقيقها من ناحية أخرى.

أما الباب الثاني فيتناول المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام الوضعية
والمقدمات الإسلامية المناظرة لها، وهي الماثلة في مقولات النظريات
الاجتماعية الوضعية والتي شكلت الملامح الدقيقة لهذه الفلسفات، ويشمل هذا
الباب فصلاً أربعة تستعرض هذه المقدمات استعراضاً نقدياً ومقارناً مع
المقدمات الإسلامية المناظرة لها.

يستعرض الفصل الأول مقولات النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان والتي تعد الأساس التي بنيت عليه طروحاتها حول باقي المقولات، ويعرض خلاله المقولات الإسلامية المناظرة لها، مثله في ذلك مثل باقي الفصول.

ويعرض الفصل الثاني لمقولات هذه النظريات حول طبيعة الحقيقة وكيفية الوصول إليها ومن الذي يمكنه اكتشافها.

ويعرض الفصل الثالث لمقولات هذه الفلسفات حول طبيعة الكيان السياسي الذي يناسب الطبيعة البشرية «وهو الدولة».

ويعرض الفصل الرابع للتصور الأمثل الذي تطرحه كل نظرية من النظريات الاجتماعية حول ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة في شتى المناحي (سياسية، اقتصادية، إعلامية . . . إلخ) بالصورة التي ترى أنها محققة للغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية، وانعكاسات ذلك على بنية الفلسفات الإعلامية التي تتبناها.

أما الباب الثالث فيعرض الباحث خلاله المقولات الإعلامية الوضعية عرضاً نقدياً ومقارناً مع مقولات فلسفة الإعلام الإسلامي في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها عبر التناول النقدي المقارن للمقدمات التي بنيت عليها هذه المقولات. وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة فصول.

الفصل الأول: ويستعرض مقولات الفلسفات الإعلامية الوضعية حول حرية الممارسة الإعلامية.

الفصل الثاني: ويستعرض مقولات هذه الفلسفات حول الشكل الأمثل من أشكال تملك الوسائل الإعلامية.

الفصل الثالث: ويستعرض الوظائف التي تطلب هذه الفلسفات من وسائل الإعلام الاضطلاع بها للمساهمة في تحقيق الغايات التي تسعى مجتمعاتها لنيلها.

أما خاتمة الدراسة فيعرض الباحث خلالها لأهم النتائج التي تم التوصل

إليها عبر التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي، والأمور التي ينبغي مراعاتها عند بناء فلسفة إعلامية إسلامية متكاملة من قبل منظري الإعلام الإسلامي.

فصل تمهيدي

منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي

تمهيد

يتطلب التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة من منظور مغاير تماماً للمنظور الذي أفرزها، وهو المنظور الإسلامي، استجلاء عدد من النقاط الضرورية، قبل الشروع في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات.

هذه النقاط هي:

- تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية.
- الفلسفات الإعلامية الوضعية التي تناولها الدراسة.
- منهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي.

المبحث الأول

تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية

في ظل الكوزمولوجيا الوضعية التي ترفض الاستعانة بأي منهج غير بشري⁽¹⁾ في رسم ملامح المجتمع الإنساني الأمثل الذي يحقق السعادة لجميع أفرادها، وتفترض على الفكر الإنساني القيام بهذه المهمة، في ظل ذلك انقسم المفكرون - الذين اضطلعوا بهذه المهمة تبعاً لفهم كل منهم لسمات الطبيعة البشرية - إلى فريقين:

فريق يرى أن المجتمع الأمثل هو المجتمع الذي يقوم على «الفردية» Individualism⁽²⁾ والفريق الآخر يرى العكس، وهو أن المجتمع الإنساني الأمثل هو الذي يقوم على «الجماعية» Collectivism، وفي ظل انقسام الفكر الاجتماعي إلى نظريتين كبيرتين (نظرية تبني على الفردية، وأخرى تبني على الجماعية)، كان لا بد أن ينقسم الفكر الإعلامي - باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الفكر الاجتماعي العام - إلى نظريتين إعلاميتين كبيرتين أيضاً. ففي كنف النظرية الاجتماعية الفردية، قامت نظرية إعلامية تدعو مثل صويحاتها من النظريات السياسية والاقتصادية... الخ، إلى إعطاء الفرد الحريات الإعلامية الكاملة، وترفض الوصاية من قبل الدولة أو أي فئة من فئات المجتمع على هذه الحريات. ومن ثم يمكن أن نسمي هذه النظرية أو الفلسفة (فلسفة الإعلام الحر).

وفي ظل النظرية الاجتماعية التي تبني الفكر الجمعي وتعطي للدولة حق قيادة المجتمع في شتى مناحي الحياة (السياسية - الاقتصادية - الاجتماعية...).

(1) فهي ترفض الكتاب المقدس، أو غيره من الكتب السماوية، كمصدر لمعرفة قبلية تعتمد عليها؛ حنفي، حسن. **المنهج الفلسفي**. مرجع سابق، ص 49.

(2) هناك فهم معكوس للفردية وهو الذي تجلّى في فلسفة «كارليل» و«نيتشه»، والتي تقول بالإيمان بالأفراد الممتازين، والذي يؤدي في نهاية الأمر إلى شر أنواع الديكتاتورية. العدوي. **الديموقراطية وفكرة الدولة**. مرجع سابق، ص 109-124.

إلخ)، كان من الطبيعي أن تقوم نظرية إعلامية تعطي للدولة - باعتبارها ممثلة للمجتمع - حق التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها الوجهة التي تخدم المجتمع، وتساهم في تحقيق غاياته. ويمكن أن نسمي هذه النظرية أو الفلسفة بـ (فلسفة الإعلام الموجه).

وبالطبع لم تخرج التصنيفات التي قدمها الباحثون لفلسفات الإعلام عن هذين الصنفين الكبيرين (فلسفة الإعلام الحر وفلسفة الإعلام الموجه)⁽³⁾.

ولكن اختلف الباحثون في مسميات الفلسفات التي تتفرع من هاتين الفلسفتين الكبيرتين، وذلك تبعاً لأشكال السيطرة ودرجاتها ومبرراتها في فلسفة الإعلام الموجه، وتبعاً لتدخل الدولة أو المجتمع في الحد من الحريات الواسعة في فلسفة الإعلام الحر، لذا ظهر أكثر من مسمى لهذه الفلسفات ولكن هذه المسميات رغم تعددها فهي في النهاية لم تخرج عن كونها إما «فلسفات إعلام موجه» وإما «فلسفات إعلام حر».

(3) قدم كثير من الباحثين تصنيفاً عاماً قريباً من هذا التصنيف؛ فمثلاً: يرى سيرت وزميله أن الأصل في النظريات الإعلامية هما نظريتي السلطة والحرية، وأن النظرية السوفياتية تطوير للأولى والمسؤولية الاجتماعية تطوير للثانية.

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 2.

انظر:

كذلك يقسم كل من جون ميرل، ورالف لوينشتاين، النظم الإعلامية في العالم إلى نظامين «نظام مرتبط بالدولة، نظام حر» أو نظم ذات ميول سلطوية، ونظم ذات ميول ليبرالية.

J. Merrill and R. L. Lowenstein, *Media, Message and Men*, (New York: انظر:

Longman, 1979), p. 154.

كذلك يرى سامي زبيان أن هناك صنفين من الإعلام في العالم (1) إعلام مرتبط بالدولة (2) إعلام مستقل عن الدولة؛ انظر: زبيان، سامي. *الصحافة اليومية والإعلام*، الطبعة الثانية، بيروت: دار المسيرة، 1987، ص 93-94.

كذلك يرى محمود سفر أن النظريات الإعلامية تبلورت من خلال فكرتين أساسيتين تبعاً للأيدولوجيات الحاكمة والنظم السائدة وهما: فكرة السيطرة والتسلط. وفكرة الحرية؛ سفر، محمود. *الإعلام موقف*، الكتاب العربي السعودي (63)، (جدة: 1982)، ص 26؛ انظر كذلك عزيز، سامي. *الصحافة مسؤولية وسلطة*، سلسلة المكتبة الصحفية (1)، القاهرة: دار التعاون، د. ت، ص 106-107.

توجد في ساحة التنظير الإعلامي التي تتصل باهتمامات هذه الدراسة مدرستان مختلفتان، تهتم إحداهما بدراسة نظم الإعلام القائمة بالفعل، وتهتم الأخرى بدراسة فلسفات الإعلام، وهي لب دراستنا، وفيما يلي نعرض للمدرسة الأولى عرضاً موجزاً ثم نتحدث عن مدرسة الفلسفات بشيء من التفصيل.

أولاً: المدرسة التي تهتم بدراسة نظم الإعلام

ظهرت هذه المدرسة متأخرة عن مدرسة الفلسفات، وتهتم بوضع معايير لمقارنة الأداء الإعلامي سواء على المستوى الدولي أو على المستوى الوطني، ومن ثم فإن لهذه المدرسة توجهين نوجز أهم ملامحهما فيما يلي:

التوجه الأول: يهدف هذا التوجه إلى المقارنة الوصفية لنظم الإعلام في المجتمعات المختلفة، سواء من خلال مقارنة مختلف جوانب الممارسة الإعلامية في هذه النظم، أو بالاختصار على وضع معايير يقارن من خلالها درجة الحرية الممنوحة في أكثر من نظام إعلامي⁽⁴⁾ وتنطلق المقارنات سواء تلك التي تناول شتى جوانب الممارسة الإعلامية، أم تلك التي تقتصر على مقارنة جوانب الحرية، من «نقطة تفوق النظام الليبرالي الديمقراطي كما هو مطبق في الولايات المتحدة الأميركية»⁽⁵⁾ ومن الكتابات المهمة في هذا التوجه كتابات لاونشتين⁽⁶⁾ وحامد مولانا⁽⁷⁾

(4) الأخضر، عثمان بن محمد. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!». حوليات كلية الآداب، الحولية السادسة عشر، الرسالة الثانية عشرة بعد المائة، (الكويت: مجلس النشر العلمي، 1416-1417، 1995-1996)، ص 89.

(5) المرجع السابق، ص 56.

(6) R. L. Lowenstein "Press Freedom as a Barometer of Political Democracy" in H. D. Fisher and J. C. Merrill (eds.), *International and Intercultural Communication* (New York: Hasting House, 1976), pp. 136-147.

(7) H. Mowlana, "A Paradigm For Comparative Mass Media Analysis". In *ibid*, pp. 474-484.

وجاستيل⁽⁸⁾ وجون مارتن وانجو جروفر شودري⁽⁹⁾ وقد تبلورت اهتمامات هذا التوجه في شكل مجال إعلامي متخصص، يهتم بدراسات مقارنات النظم الإعلامية في العالم، وذلك ضمن إطار دراسات تشكل في مجموعها جزءاً مهماً من دراسات الإعلام الدولي⁽¹⁰⁾.

التوجه الثاني: لا يهدف هذا التوجه إلى وضع معايير للمقارنة بين أداء وسائل الإعلام في أكثر من نظام إعلامي، إنما يستهدف وضع معايير يقيس من خلالها أداء وسائل الإعلام في إطار مجتمعي وثقافي واحد وذلك من خلال فهم الدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في هذا الإطار، ويضع وفقاً لذلك معايير يقيس في ضوءها الواقع الإعلامي القائم وبذلك يحدد مواطن الخلل والقصور في ما هو كائن قياساً على ما ينبغي أن يكون طبقاً لهذه المعايير، ثم يقترح سبل تلافي هذا القصور. ومن النماذج الهامة للمعايير التي تعبر عن هذا التوجه، المعايير التي وضعها دينيس ماکويل⁽¹¹⁾ وكذلك التي وضعها كل من جاك مكلود وجيرالد كوزيكي، ودوجلاس مكلود⁽¹²⁾.

ثانياً: المدرسة التي تهتم بدراسة فلسفات الإعلام

تهتم هذه المدرسة باستخلاص فلسفات الإعلام التي تحكم النظم الإعلامية في المجتمعات المختلفة وتصنيف النظم الإعلامية المتشابهة تحت نظرية إعلامية واحدة.

وقد مرت عملية التنظير في هذه المدرسة حتى الآن بمرحلتين هما: مرحلة ميلاد نظريات الإعلام الأربع، ومرحلة إدخال التعديلات على هذه النظريات.

(8) R. D. Gastil, *Freedom in The World: Political and Civil Liberties 1988-1989* (New York: Freedom House, 1989).

(9) مارتن، ل. جون؛ شودري، انجو جروفر (محرران). *نظم الإعلام المقارنة*. ترجمة: علي درويش، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1991.

(10) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية»، مرجع سابق ص 49

(11) D. McQuail, *Mass Communication Theory*, (London: Sage Publications. 1983). pp. 216-221.

(12) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية»، مرجع سابق، ص 71-73.

المرحلة الأولى : ميلاد النظريات الأربع

برز أول تصنيف للفلسفات التي تحكم أداء وسائل الإعلام في النظم الإعلامية المختلفة إلى الوجود، على أيدي ثلاثة من أساتذة الإعلام الأميركيين هم سيبيرت، شرام، بترسون، في عام 1956⁽¹³⁾ وقد اعتمدوا في تقسيمهم لفلسفات الإعلام على التصنيفات القائمة في عالم النظم السياسية آنذاك، وذلك على اعتبار «أن النظام السياسي هو إطار للنظام الاجتماعي»⁽¹⁴⁾ وأنه أكثر تأثيراً على النظام الإعلامي من غيره من النظم الاجتماعية الأخرى.

وفي ضوء هذه الرؤية قسم هؤلاء العلماء فلسفات الإعلام أو «نظرياته» إلى فلسفتين أساسيتين هما فلسفة السلطة، وفلسفة الحرية. أما فلسفة المسؤولية الاجتماعية فإنهم يرونها تطويراً لفلسفة الحرية، وأما فلسفة الإعلام الاشتراكي فإنها - من وجهة نظرهم - ليست إلا شكلاً جديداً من أشكال فلسفة الإعلام السلطوي⁽¹⁵⁾.

وقد أخذ على هذا التصنيف عدة مآخذ كانت دافعاً لتطويره وإدخال تعديلات عليه وأهم مأخذين من هذه المآخذ هما، الأول: أن هذا التصنيف الرباعي لا يغطي كل الأنواع الموجودة في أرض الواقع. والآخر: أن هذا التصنيف قائم على التركيز بشكل كبير على الجانب السياسي على حساب الجوانب الاقتصادية والثقافية وغيرها⁽¹⁶⁾.

(13) وذلك من خلال مؤلفهم الشهير (أربع نظريات للصحافة).

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm. *Four Theories of the Press* (Urbana: University of Illinois Press, 1956).

(14) عصفور، محمد. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، د.ن.، 1961، ص 169. فالنظام السياسي يشكل تعبيراً عن البناء الضبطي للمجتمع، وعن القيادة أو السلطة المملوكة للقوة التي تسيطر على التفاعل الداخلي بالمجتمع. راجع: رضوان، زينب. النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص 17.

(15) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 2.

(16) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 23.

المرحلة الثانية - إدخال التعديلات على التصنيف الرباعي :

في ظل هذه المآخذ التي سجلت على التصنيف الرباعي الشهير قام عدد من باحثي الإعلام بإجراء تعديلات وإدخال تحسينات على هذا التصنيف، وذلك بهدف إضافة فلسفة جديدة أو حذف فلسفة قائمة أو إحداث تعديل في مسميات بعض الفلسفات القائمة. ومن أهم المنظرين الذين قدموا تعديلات للتصنيف الرباعي هم حسب الترتيب الزمني، رالف لوينشتاين في (1971) وعدله في (1979)⁽¹⁷⁾، هاكتن (1981)⁽¹⁸⁾، ماكويل (1983)⁽¹⁹⁾، التشل (1984)⁽²⁰⁾، بيكار (1985)⁽²¹⁾ ونعرض فيما يلي للتصنيفات التي قدمها هؤلاء العلماء بشكل مجمل ثم نقوم بعملية استقراء لهذه التصنيفات لتحديد التصنيف التي تبناه الدراسة.

- (1) تصنف رالف لوينشتين (السلطوية، السلطوية الاجتماعية، الليبرالية، الليبرالية الاجتماعية، المركزية الاجتماعية).
 - (2) وليم هاكتن (السلطوية، الغربية وتشمل «الليبرالية - المسؤولية الاجتماعية» الشيوعية، الثورية، التنمية).
 - (3) دنيس ماكويل (السلطوية، الحرية، المسؤولية الاجتماعية، الاشتراكية، المشاركة الديمقراطية، التنمية).
 - (4) هيربرت ألتشل (السوق، الاشتراكية، التقدمية).
 - (5) جيمس بيكار (الغربية وتشمل «الليبرالية - المسؤولية الاجتماعية - الاشتراكية الديمقراطية» الثورية، الشيوعية، السلطوية).
- هذه هي أهم التصنيفات التي قدمتها مدرسة الفلسفات بمرحلتها والمتأمل

J. Merril and R. L. Lowenstein. *Media, Messages and Men*, (New York: Longman, 1971-1979). (17)

W. Hachten, *The World News Prism* (Ames: Iowa State University Press, 1981). (18)

D. McQuail, *Mass Communication Theory* (London: Sage Publications, 1983). (19)

J. H. Altschull. *Agents of Power: the Role of the News Media in Human Affairs* (London: Longman. 1984). (20)

R.G. Picard, *The Press and the Decline of Democracy* (Westport: Greenwood Press, 1985). (21)

فيها يجد أنها لا تخرج في مجملها عن كونها إما فلسفات إعلام حر وتتمثل في الفلسفات التالية (الليبرالية، الليبرالية الاجتماعية، المركزية الاجتماعية، المشاركة الديمقراطية، السوق) وإما فلسفات إعلام موجه وتتمثل في (السلطوية، التنموية، الاشتراكية، السلطوية الاجتماعية، التقدمية، الثورية) وتعد هذه الفلسفات في مجملها انعكاساً للنظم الاجتماعية القائمة في ظل الكوزمولوجيا العلمانية، والتي لا تخرج عن شكلين رئيسين هما: النظم الاجتماعية القائمة على الفكر الفردي، وهذه تتبنى فلسفات الإعلام الحر، أما فلسفات الإعلام الموجه فتوجد أغلب تطبيقاتها في كنف النظم الاجتماعية القائمة على الفكر الجمعي⁽²²⁾.

وفيما يلي نعرض لأهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الفلسفات في ضوء تقسيمها إلى قسمين كبيرين هما (فلسفات الإعلام الحر وفلسفات الإعلام الموجه لاختيار الفلسفات التي سوف تتعرض لها الدراسة بالنقد والمقارنة من المنظور الإسلامي).

أولاً: فلسفات الإعلام الحر

تسود هذه الفلسفات في العالم الذي يتبنى الفكر الفردي الحر، وبعض هذه

(22) يستثنى من فلسفات الإعلام الموجه القائمة في كنف الفكر الجمعي، بعض تطبيقات الفلسفة التنموية حيث لا نستطيع أن ندعي أن الدول النامية التي تنجو منحى ليبرالياً في التنمية تقع في إطار الدول التي تتبنى الفكر الجمعي، بينما يأتي تحكمها في العملية الإعلامية باعتبار ذلك ظرفاً مؤقتاً، تفرضه الضرورة التنموية. أما بالنسبة للفلسفة السلطوية فإن الذي يقع من تطبيقاتها تحت مظلة الفكر الجمعي، هو ما تم في النظامين النازي والفاشي، اللذين يقومان على فكر يعلي مصلحة الدولة على كل مصلحة فردية ويعطيها مطلق الصلاحيات التي تمكنها من تحقيق الأهداف القومية العليا. كذلك تطبيقات الفلسفة السلطوية في النظم الدكتاتورية التي تستخدم الآلة الإعلامية استخداماً قاصراً على تحقيق مصالح الفئة الحاكمة بحجة أنها هي التي تمتلك الحقيقة ولا بد أن تسيطر على وسائل الإعلام لتوصيلها للجماهير، وغير ذلك من الحجج التي لا تستند لأي نسق فكري جمعي. كذلك لا نستطيع أن نقول أيضاً أن النظرية الثورية انعكاس للفكر الجمعي، لأنها كما يمكن أن تطبق في النظم القائمة على الفكر الجمعي، يمكن أن تطبق في النظم القائمة على الفكر الفردي.

الفلسفات طبق بالفعل أو ما يزال يطبق في بعض مناحيه، والبعض الآخر ما زال في طور التنظير في أغلب جوانبه.

وباستقراء التصنيف الرباعي والتعديلات التي أدخلت عليه، نجد أن هناك فلسفه واحدة تعد قاسماً مشتركاً في كل التصنيفات عدا تصنيف «ألتشول»⁽²³⁾ وهي «الفلسفة الليبرالية» وهي تعبر عن الفلسفة الإعلامية التي كانت سائدة في عهد سيادة الفكر الليبرالي الكلاسيكي، والذي كان يسود العالم الغربي نظرياً وتطبيقاً - ولاسيما إنجلترا وأميركا - حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

أما باقي فلسفات الإعلام الحر وهي (المسؤولية الاجتماعية - الليبرالية الاجتماعية - المركزية الاجتماعية - المشاركة الديمقراطية) فما هي إلا مسميات مختلفة للتعديلات التي أدخلت على الفلسفة الإعلامية الليبرالية لتلافي العيوب التي نتجت عن تطبيقها، وأيضاً كنتيجة لظهور الليبرالية الاجتماعية، وفيما يلي نعرض لدلالات هذه المسميات لتحديد أكثرها دقة وشمولاً للتعديلات التي أدخلت على الفلسفة الليبرالية:

(1) مصطلح (المسؤولية الاجتماعية): لاقى هذا المصطلح شبه إجماع بين منظري مدرسة الفلسفات، فقد اتفق عليه كل من (سيبرت وزميلي - مكويل - بيكارد - هاكتن) ويشير إلى أهم التعديلات التي أدخلت على الليبرالية التقليدية التي كانت تعطي لوسائل الإعلام حريات واسعة دون أن تفرض عليها أي مسؤوليات مقابل هذه الحريات الواسعة. وتتمثل أهم هذه التعديلات في تلافي هذا القصور بفرض مسؤوليات على هذه الوسائل مقابل هذه الحريات، وإعطاء المجتمع حق محاسبة من يخل بهذه المسؤوليات، كما سمحت بنوع من

(23) يجمع «ألتشول» الفلسفة الإعلامية الليبرالية، والتعديلات التي أدخلت عليها تحت مسمى واحد هو (نظرية السوق) على اعتبار أن وسائل الإعلام في المجتمعات الغربية تمكن من قيام سوق حرة للأفكار والآراء لتتنافس فيه كما تتنافس في السوق البضائع، ولكن مع وجود نوع من المسؤولية من قبل هذه السوق تجاه المجتمع. وبذلك يستعاض ألتشول عن مصطلحي (الليبرالية، والمسؤولية الاجتماعية) بمصطلح (السوق)

J. H. Altschull. *op. cit.*, pp. 219-298.

انظر:

التدخل الحكومي في تنظيم قنوات الاتصال الإلكتروني، وإعطاء الحكومة حق تملك بعض الوسائل الإعلامية إذا ما دعت الظروف لذلك، إضافة إلى تعديلات أخرى مهمة تهدف كلها في النهاية إلى قيام وسائل الإعلام بمسؤولياتها على أكمل وجه، وإن كانت هذه التعديلات لم تطبق في الواقع العملي إلا في أضيق الحدود.

(2) مصطلحا (الليبرالية الاجتماعية والمركزية الاجتماعية) طرح لاونيشتين هذين المصطلحين كبديل لمصطلح المسؤولية الاجتماعية، ويشير مصطلح الليبرالية الاجتماعية، إلى التعديلات التي أدخلت على الفلسفة الليبرالية والتي تسمح بنوع من التدخل التنظيمي من قبل الحكومة في عملية تملك وسائل الإعلام. أما مصطلح (المركزية الاجتماعية) فهو يدل على درجة أكبر من التدخل الحكومي، مثل السماح بالملكية الحكومية، أو الملكية العامة لوسائل الإعلام، ولاسيما الوسائل الإلكترونية، التي تعد وسائل ذات قنوات محدودة. ومن ثم فإن الملكية الحكومية أو الإشراف الحكومي أو الملكية العامة تبعاً لهذه الفلسفة تهدف إلى إتاحة الفرصة أمام وصول أكبر عدد ممكن من الأصوات للجماهير من خلال هذه القنوات المحدودة بطبيعتها⁽²⁴⁾

(3) مصطلح (المشاركة الديمقراطية): اتفق على هذا المسمى كل من (ماكويل وبيكارد) وهو يشير إلى مجموعة من الأفكار تفتقر إلى وجود تطبيقي حقيقي حتى الآن، وتهدف إلى تلافي بعض جوانب القصور في أداء الإعلام الغربي من خلال اقتراح أشكال تنظيمية جديدة لوسائل الإعلام، تتلأفي الطابع الاحتكاري لوسائل الإعلام المملوكة ملكية خاصة من ناحية، والطابع البيروقراطي للوسائل المملوكة ملكية عامة من ناحية أخرى⁽²⁵⁾.

بعد هذه القراءة السريعة للمسميات المختلفة التي أطلقت لتعبر عن التعديلات التي شهدتها الفلسفة الإعلامية الليبرالية، نجد أن أكثر هذه المصطلحات دلالة وشمولاً لهذه التعديلات هو مصطلح (المسؤولية الاجتماعية)

J. Merril and R.I. Lowenstien. *op., cit.* p. 146.

(24) انظر :

D. McQuail, *op. cit.*, p.p 96-98.

(25) انظر :

كما أنه المصطلح الأكثر شيوعاً واستخداماً بين باحثي الإعلام، ذلك لأنه يعبر عن أهم ما يتطلبه المجتمع من وسائل الإعلام، وهو أن تكون مسؤولية ذاتياً عن القيام بالمهام التي تسهم في تحقيق المزيد من الرفاهية لجميع أفرادها، كما يتضمن الآليات التي وضعت لإلزام هذه الوسائل بهذه المسؤولية، ومحاسبتها في حالة إخلالها بها.

ومن المصطلحات القريبة من مصطلح «المسؤولية الاجتماعية» مصطلح «الليبرالية الاجتماعية» على اعتبار أنه يعبر في معناه الواسع - وليس بالمعنى الضيق الذي استخدمه به لاونيشتين - عن انعكاس التغير الذي شهدته الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، وتحولها من فلسفة تدعو إلى الفردية المحضة، إلى فلسفة تدعو لنوع من الجماعية والتوفيق بين مصالح الفرد والجماعة، على الفلسفة الإعلامية الليبرالية وتحولها أيضاً من فلسفة ليبرالية قائمة على تقديس الحريات الإعلامية الفردية، إلى ليبرالية اجتماعية تدعو إلى ما ذكرناه من قبل تحت مسمى المسؤولية الاجتماعية.

وفي النهاية سوف يتناول الباحث في هذه الدراسة من فلسفات الإعلام الحر:

- (1) الفلسفة الليبرالية: باعتبارها الفلسفة الفعلية التي ما زالت مطبقة في أغلب جوانبها في النظم الإعلامية الغربية.
- (2) فلسفة المسؤولية الاجتماعية: باعتبارها أكثر المصطلحات دلالة على التعديلات النظرية والتطبيقية التي أدخلت على الفلسفة الإعلامية الليبرالية.

ثانياً: فلسفات الإعلام الموجه

تقوم أغلب تطبيقات فلسفات الإعلام الموجه في كنف النظم الاجتماعية التي تبني الفكر الجمعي، وهذه الفلسفات هي (السلطوية، الاشتراكية، التنمية، السلطوية الاجتماعية، التقدمية، الثورية).

وفيما يلي نعرض للدلالات التي تشير إليها هذه المصطلحات المختلفة لتتخير على ضوءها أكثر هذه المصطلحات دلالة على فلسفات الإعلام الموجه،

ذات التطبيق الفعلي (المعاصرة) والتي تمتلك مبررات قوية - جذيرة بالنقد والتفنيد من وجهة نظر هذه الدراسة - لإعطاء الدولة حق التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها:

(1) فلسفة الإعلام السلطوي

تستند هذه الفلسفة إلى الفكرة القائلة بأن الحقيقة لا تنبع من جمهور العامة، ولكن تنبع من أذهان الخاصة، من الحكماء والقادة ومن إليهم، وعلى هؤلاء في كل جيل تقع مهمة التوجيه والإرشاد وقيادة الجماعات والأفراد، ومعنى ذلك أن الفكر الإنساني - طبقاً لهذه النظرية - حكر على هذه الطبقة، وأن المعرفة وقف عليها وملك لها دون سائر الطبقات الأخرى⁽²⁶⁾ وهذا يبرر لها قهر أي رأي مخالف، كما يبرر حقها في السيطرة على وسائل الإعلام للقيام بعبء توجيه المجتمع إلى الطريق القويم.

ويمكن الزعم أن هذه المبررات التي تقدمها فلسفة الإعلام السلطوي، قد استخدمت من قبل كل الحكومات التسلطية التي قهرت شعوبها عبر التاريخ الإنساني، وإن اختلفت الدعامة التي يستند إليها الحاكم في التسلط باختلاف الزمان والمكان. ويمكن حصر أهم الأشكال التي اتخذتها فلسفة الإعلام السلطوي عبر التاريخ فيما يلي:

(أ) ساد قديماً الاعتقاد بأن الحاكم أو الملك له الكلمة الأولى والأخيرة في

(26) انظر في هذا المعنى:

W. L. Rivers and W. Schramm, *Responsibility in Mass Communication* (London: Harper & Row. Publishers, 1967), pp. 30-31.

F. S. Siebert, T. Petreson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 27.

W. K. Agee, P. H. Ault, and E. Emery, *Introduction to Mass.*

Communication, (New Delhi: Xford & IBH Publishing Co., 1979), p 30.

المكاوي، جيهان. حرية الفرد وحرية الصحافة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 13؛ الجردى، نبيل عارف. المدخل لعلم الاتصال، ط3، العين: مكتبة الإمارات، 1984، ص 80؛ بترز، جون. ر. الاتصال الجماهيري: مدخل، ترجمة: عمر الخطيب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ص 445.

كل الأمور ولا معقب على ما يقول، وذلك استناداً إلى أسس (ثيوقراطية) مثل كونه ينحدر من أصل مقدس (مثلما كان في بعض الأسر الفرعونية) وتارة لأنه الإله نفسه مثلما ادعى (فرعون) أو لأنه نائب عن الإله كما في حضارة ما بين النهرين⁽²⁷⁾ أو لأنه مفوض بالحق الإلهي المباشر أو غير المباشر كما ساد في أوروبا في عصر النهضة⁽²⁸⁾.

(ب) في مرحلة تالية من مراحل الفكر السلطوي، قامت مبررات التسلط على أسس «عقلية» وليست «ثيوقراطية» فقد كان مبرر الحكم المطلق عند كل من ميكافلي⁽²⁹⁾، وتوماس هوبر⁽³⁰⁾، ناجماً من فهمهم الذاتي للطبيعة البشرية على أنها شريرة وفاسدة، وما إلى ذلك من الصفات التي لن يصلح معها قيام مجتمع يسوده النظام والأمن إلا في ظل حكم مطلق، وأن أي شكل من أشكال

(27) الخشاب، مصطفى. تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية. ط1، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1953، ص 13-24.

(28) انظر: سيف الدولة، عصمت. الاستبداد الديمقراطي، بيروت: دار المستقبل العربي، 1983، ص 41؛ كذلك: إمام. محمد كمال الدين. الإنسان والدولة، د. ن، 1987، ص 39-42.

(29) لمزيد من فهم رؤية ميكافلي للطبيعة البشرية ومبررات حكم الأمير المطلق انظر: كتاب الأمير، ترجمة: خيرى حماد، ط3، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1970؛ ولمزيد من الفهم لآراء ميكافلي انظر أيضاً: كاسيرر، أرنت. الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 160-219.

(30) للتعرف على تفاصيل آراء هوبر حول الطبيعة البشرية، والمبررات التي قدمها لتسلط الحاكم من خلال نظريته في التعاقد انظر كتاب «اللفييان».

T. Hobbes, *Leviathan* (New York: E. P. Dutton and Co., 1950).

M. J. Harmon, *Political Thought: From Plato to the Present* (New York: McGraw & Hill Book Company, 1964), pp. 216-237.

مجاهد، حورية. محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي، الجزء الثاني، من ميكافلي إلى محمد عبده، مذكرات لطلبة الفرقة الثانية قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1982، ص 44؛ بدوي، عبد الرحمن. إيمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979، ص 99-102.

إعطاء الحرية لأفراد بهذه الصفات، سوف يمثل تهديداً لنظام المجتمع. ولما كان استقرار الدولة وتقدمها، أعظم بكثير من الاعتبارات الفردية للمواطنين، فهنا يصبح الحكم المطلق ضرورة لا محيص عنها.

(ج) شكل ثالث من أشكال الفكر السلطوي: وتمثل في الفكر القومي المتطرف، وأشهر فلاسفته (هيجل)⁽³¹⁾ و(تريتشكي)⁽³²⁾ والذي طبق بالفعل في «ألمانيا النازية»، و«إيطاليا الفاشستية»⁽³³⁾ وقد كان المبرر الأساسي لكبت الحريات هو مصلحة الدولة القومية، والتي تستدعي تسخير كافة الإمكانيات والوسائل لدعم نظام الحكم لكي يتمكن من تحقيق أهداف الدولة القومية على أكمل وجه، ومثل هذا المطلب الذي يتوقف عليه مصير وقوة الأمة لا يترك مجالاً ووقتاً بالمرّة لمناقشة ودعم حقوق وحريات الأفراد، فمصلحة الأمة فوق

(31) خول هيجل الدولة حق القضاء بالقوة على النزوات الفردية، وكان يرجع كفة الواجبات على كفة الحقوق. للمزيد من آراء هيجل وأفكاره انظر: العروي، عبد الله. مفهوم الدولة، الطبعة الخامسة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 27؛ سباين، جورج. ه. تطور الفكر السياسي، ترجمة: على إبراهيم السيد، الكتاب الرابع، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص 841-858؛ مطر، أميرة حلمي. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس. ط3، القاهرة: دار المعارف، 1986، ص 123-147.

(32) أما «تريتشكي» فقد صور في كتابه *Politics* الدولة على أنها غاية نهائية لذاتها وهي أعلى شيء في المجتمع الإنساني الخالد. انظر:

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p 15.

كذلك من الذين تأثر بهم أصحاب النزعة النازية «أزفلد شبنجلر» و«آرثر مولير بروك»، ويمكن ملاحظة تأثر هتلر بأفكارهما في تأكيده على ضرورة قيام الأمة القومية على أسس عرقية عنصرية تعكس تقاليد الاشتراكية الروسية. للمزيد انظر: أبو شهيو، مالك وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1993، ص 366-367.

(33) جدير بالذكر أن موسوليني مطبق الفاشية في إيطاليا كان يؤمن بآراء ميكافلي في الطبيعة البشرية، وكان معجباً بشخصه وفكره، حتى أن كتاب الأمير كان موضوع رسالته لنيل درجة الدكتوراه، وكان يطلق عليه (الأمير العظيم). انظر: مقدمة كتاب الأمير التي كتبها موسوليني عام 1924 في ميكافلي. الأمير، مرجع سابق. ص 5-9.

كل اعتبار، حتى ولو جاءت على حساب حقوق الفرد وحرياته⁽³⁴⁾.

(د) شكل رابع من أشكال الفكر التسلطي، وهو الذي تتبناه في عصرنا الحالي نظم الحكم الديكتاتوري التي لا تعتمد على أيديولوجية معينة في تبرير تسلطها على الحريات الإعلامية، وتلجأ هذه النظم لتبرير هذا التسلط على أنه ضرورة تفرضها سلامة الوطن، وحمايته من التمزق والدعوات الهدامة، وحماية أمنه القومي، وغيرها من العبارات الفضفاضة التي تمثل ستاراً - وإن كان لا يستر شيئاً تحته - لمحاولة إخفاء الأسباب الحقيقية للتسلط⁽³⁵⁾.

من هذا العرض السريع لأهم أشكال التطبيقات التي تمت للفلسفة التسلطية في الإعلام، يتضح أن أغلب هذه التطبيقات لم يعد لها وجود، وأن المبررات التي اعتمدت عليها سواء المبررات الشيوعية أم العقلية أم القومية هي أفكار تجاوزها الفكر السياسي منذ أمد بعيد، أما المبررات التي تقدمها الفلسفة السلطوية في شكلها الديكتاتوري المعاصر، فهي لا تقوم على أرضية فكرية صلبة وليست إلا حججاً لا تصمد أمام أي نقد متعمق.

وعموماً ليس هناك من منظري فلسفات الإعلام من يرى أن هذه الفلسفة تمتلك مبررات مقنعة تستدعي أن يتبناها أحد في أي شكل من الأشكال التي عرضنا لها.

ولهذا فإن الباحث لا يجد أي جدوى من التعرض النقدي لهذه النظرية في

(34) لمعرفة المزيد من روافد النزعة الشمولية في النازية والفاشية والمبادئ التي تقوم عليها انظر: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 191-193.

M. J. Harmon, *op. cit.*, pp. 437-456.

أبو شهيرة. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 365-369؛ وللمزيد من فهم رؤية فلاسفة الفكر القومي للحرية الحقيقية لوسائل الإعلام، انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 15-16.

(35) الحسن، حسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1986، ص 64؛ حول سمات الدولة التسلطية، انظر: النقيب، خلدون. الدولة التسلطية في المشرق العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 32.

هذه الأشكال التقليدية، وسوف يتناول البدائل الحديثة منها والتي تسمى بالسلطويات الاجتماعية⁽³⁶⁾.

(2) الفلسفة الاشتراكية

تقوم هذه الفلسفة على أسس الفكر الاجتماعي الجمعي (الاشتراكي) لذا فهي الفلسفة المقابلة للفلسفة الليبرالية وتعديلاتها التي تقوم على الفكر الاجتماعي الفردي، وفي ضوء هذه الفلسفة الإعلامية تستخدم وسائل الإعلام بشكل هادف ومنظم ومحدد بدقة من قبل السلطة الحاكمة، بالصورة التي تسهم في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي⁽³⁷⁾.

ولما كانت هذه الفلسفة الإعلامية تقوم على البناء الفكري الاشتراكي الذي ينطلق من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية، ويهدف إلى الوصول إلى الغايات التي بشرت بها، وإن كان يتخذ مسلكاً مغايراً لما يسلكه الفكر الليبرالي، فإن دراسة النظرية الاجتماعية القائمة في ظل هذا الفكر الجمعي - الذي يعد الوجه الثاني من العملة بالنسبة للكوزمولوجيا العلمانية - تعد أمراً ضرورياً من وجهة نظر الباحث، وذلك لفهم طرفي النقيض في الفلسفات الإعلامية التي أفرزها الفكر الوضعي الغربي.

(3) فلسفة الإعلام التنموي

قال بهذه النظرية كل من (ماكويل، جيمس بيكارد) وفي ظل هذه النظرية يستخدم النظام الحاكم وسائل الإعلام وبوجهها الوجهة التي تخدم جهود التنمية التي تقوم بها الدولة، لترقية الوطن، وللحاق بالعالم المتقدم⁽³⁸⁾ ولا يحدث

(36) J. Merrill and R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 164.

(37) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. *op. cit.*, pp. 124-125. انظر:

(38) من الواضح أن سيطرة النظام الحاكم على الآلة الإعلامية، ليس المبرر لها الرغبة في التسلط، وإنما يسيطر عليها ليوجهها الوجهة التي تخدم الوطن، وهذا يبدو في نظر بعض الباحثين مبرراً كافياً لهذه السيطرة، وإن كان هذا لا يعني أن درجات السيطرة من قبل الدولة على الآلة الإعلامية متساوية في هذه البلدان، فهناك فروق لا يمكن نكرانها في هذا الصدد غير أنها تتشابه في الملامح العامة فيما بينها.

هذا التحكم في وسائل الإعلام من قبل النظام الحاكم في الدول النامية التي تنتهج نهجاً اشتراكياً فحسب، بل يحدث أيضاً في الدول التي تنتهج نهجاً ليبرالياً. وقد قدم العلماء الغربيون أبناء الفكر الليبرالي، المبررات الكافية التي تتيح للدولة النامية التحكم في الآلة الإعلامية، والحد من الحريات التي تراها تعوق عملية التنمية⁽³⁹⁾. والكيفية التي يتم من خلالها استغلال الآلة الإعلامية الاستغلال الأمثل لتحقيق التحديث على الطراز الغربي.

ولما كانت هذه الفلسفة هي الأقرب إلى التطبيق في معظم الدول الإسلامية على اعتبار أنها تمثل أغلب دول العالم النامي، ولما كانت تقف وراء الكثير من الأوضاع السلطوية في إعلام هذه الدول، لذا فإن الباحث يرى أن تناولها بالنقد والدراسة ضرورة ملحة.

(4) السلطوية الاجتماعية

تفرد لاونشتين بهذا المصطلح، واستخدمه كبديل للفلسفتين السابقتين (الاشتراكية والتنمية) على اعتبار أنهما نظريتان سلطويتان، ولكن يختلف مبرر التسلط فيهما عما كانت تقدمه النظرية السلطوية في شكلها التقليدي، حيث تتسلط الحكومات على وسائل الإعلام بغية قسرها على العمل في خدمة الغايات التي يسعى المجتمع لتحقيقها سواء أكان مجتمعاً اشتراكياً أم نامياً⁽⁴⁰⁾.

وهكذا فهذا المصطلح لا يعدو أن يكون دمجاً للمصطلحين السابقين.

(5) التقديمية

هذا المصطلح تفرد به ألتشول، ويشير إلى المعنى نفسه الذي يشير إليه مصطلح النظرية «التنموية»، حيث يرى ألتشول أن الدور الأساسي الذي تقوم به وسائل الإعلام في ظل هذه النظرية هو المساهمة في إحداث التقدم الذي تسعى الدول النامية لتحقيقه⁽⁴¹⁾.

D. McQuail, *op. cit.*, pp. 97-98. انظر :

(39)

J. Merrill and R. L. Lowenastein, *op. cit.*, p. 165.

(40) انظر :

J. H. Altschull, *op. cit.*, pp. 279-298.

(41) انظر :

(6) فلسفة الإعلام الثوري

وهذه الفلسفة تطبق من قبل أي تنظيم ثوري يسعى لطرد محتل أو لاقتلاع نظام حكم يراه فاسداً أو غير شرعي، أو متسلطاً، وما إلى ذلك من الأسباب. ومن الطبيعي أن توظف وسائل الإعلام في مثل هذه الحالة لخدمة الأهداف الثورية مادام هؤلاء الثوار يملكون مبرراً عادلاً لثورتهم.

ولا شك أن التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها في هذه الحالة أمر لا جدال فيه سواء أكان الذي يسعى لهذا التغيير الثوري هادفاً لإقامة حكم ليبرالي أم اشتراكي أم غيره من أشكال الحكم؛ ذلك لأن هذا التحكم عارض وينتهي أي مبرر له بمجرد تحقيق الثورة لأهدافها⁽⁴²⁾.

ومن ثم فليس هناك ما يستدعي التعرض النقدي لهذه الفلسفة في هذه الدراسة.

من هذا العرض السريع لفلسفات الإعلام الموجه يتضح لنا أن هناك فلسفتين لا مبرر للتعرض النقدي لهما في هذه الدراسة وهما (السلطوية) و(الثورية) وذلك للأسباب السالف ذكرها، أما باقي فلسفات الإعلام الموجه وهي (الاشتراكية، التنموية، السلطوية الاجتماعية، التقدمية) فكما ذكرنا آنفاً: فإن التقدمية هي مسمى آخر للتنموية، والسلطوية الاجتماعية هي مصطلح قصد به مصطلحي (الاشتراكية، والتنموية) وهذا يعني أن هذه المصطلحات الأربعة هي في حقيقتها مصطلحان وهما (الاشتراكية - التنموية) وهذان المصطلحان هما اللذان سوف تتعرض لهما الدراسة بالنقد والمقارنة للأسباب سالف الذكر.

(42) للمزيد حول استخدام وسائل الإعلام استخداماً ثورياً، انظر: هستر، ألبرت ل. وان لان ج.تو (محرران) «الصحافة الثورية وصحافة التنمية». دليل الصحفي في العالم الثالث، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1988، ص 77-80.

المبحث الثاني

الفلسفات الإعلامية التي تتناولها الدراسة

بعد أن حددنا أهم الفلسفات الإعلامية الجديرة بالدراسة النقدية المقارنة من المنظور الإسلامي وهي (الفلسفة الليبرالية - المسؤولية الاجتماعية - الاشتراكية - التنمية) في المبحث السابق، نعرض في هذا المبحث لبعض النقاط المتعلقة بهذه الفلسفات كتمهيد ضروري لدراسة البنية الفكرية لها عبر صفحات الدراسة.

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين هما:

المطلب الأول: فلسفتا الإعلام الحر.

المطلب الثاني: فلسفتا الإعلام الموجه.

المطلب الأول

فلسفتا الإعلام الحر

أولاً: الفلسفة الليبرالية

تشكلت الملامح العامة لفلسفة الإعلام الليبرالي - مثلها في ذلك مثل باقي الفلسفات الإعلامية - تبعاً لمسلمات الكوزمولوجيا العلمانية وغاياتها، أما ملامحها الدقيقة فقد تشكلت تبعاً للافتراضات الأساسية التي قالت بها الفلسفة الليبرالية، وذلك فيما يتعلق بطبيعة الإنسان، ومدى أهلية هذه الطبيعة للتمتع بالحرية، وطبيعة الدولة - باعتبارها الكيان العام الذي يعيش الإنسان ويمارس حرياته في إطاره - وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، ومدى انعكاس ذلك على حريات الفرد، والحدود التي يسمح للدولة التدخل في حريات الفرد في إطارها، وطبيعة الحقيقة وكونها متاحة للجميع وليست حكراً على أحد دون غيره، بشرط استخدام الفرد عقله استخداماً سليماً.

ولما كانت الفلسفة الليبرالية ترى الطبيعة الإنسانية طبيعة خيرة، وأن الوصول للحقيقة أمر متاح للجميع، فقد نادى بضرورة إتاحة الحرية لكل فرد ليعبر عما يراه حقيقة، وأن يمتلك الوسائل التي يراها كافية لإيصال رؤيته للحقيقة للآخرين حتى يمكن الاستفادة منها.

وإذا ما ألقينا نظرة سريعة على أهم التطورات التي أدت لخروج الفلسفة الإعلامية الليبرالية من رحم الفلسفة الإعلامية السلطوية التي كانت تسود أغلب الدول الأوروبية حتى نهاية القرن الثامن عشر، نجد أن الكوزمولوجيا العلمانية التي تشكلت في ظلها الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، لم تكتمل ملامحها إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أما القرون السابقة عليه بدءاً من القرن الخامس عشر فهي قرون انتقالية في حقيقتها، إذ أن الحركات الإنسانية والبروتستانتية والعقلانية أخذت تعمل عملها خلال فترة الانتقال هذه في اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره، لتحل محلها النظرة الحديثة⁽⁴³⁾، وقد اكتملت السيادة للفلسفة الليبرالية - والتي تشكلت في ضوئها الفلسفة الإعلامية الليبرالية - باكتمال عملية الانتقال من كوزمولوجيا العصور الوسطى إلى الكوزمولوجيا العلمانية الحديثة.

- وإذا كان لبناء النظرية الاجتماعية الليبرالية أمثال جون لوك، مونتسكو، رسو، فولتير، ديدرو وغيرهم، دور غير مباشر في بناء فلسفة الإعلام الليبرالي فإن هناك من الكتاب والمفكرين من لهم دور مباشر في تشكيل ملامح هذه الفلسفة الإعلامية، ومن أهمهم: الشاعر البريطاني جون ملتون، والقاضيان مانسفيلد، وبلاكستون، واللورد كامدن، والسير توماس أيرسكين، وتوماس جفرسون، والفيلسوف جون ستيوارت مل.

وقد مر الأساس الذي تستند إليه حرية التعبير - وهي الركيزة الأساسية التي قامت عليها فلسفة الإعلام الليبرالي - بعدة مراحل. فقد استندت في المرحلة الأولى إلى أساس ديني، وفي مرحلة ثانية إلى أساس طبيعي، وأخيراً استندت إلى الأساس النفعي.

1 - الأساس الديني

كان أساس حرية التعبير عند ملتون ومعاصريه - والذي كتب كتاباً كاملاً

(43) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 27.

يدافع فيه عن حرية الصحافة وأسماءه (أربوجيتكيا)⁽⁴⁴⁾ في 1644 م - هو أساس ديني، فالرب - وهو رب طهري - يريد أن تكون للناس صحافة حرة حتى يستطيعوا كشف الحقيقة⁽⁴⁵⁾.

2- الأساس الطبيعي

وهو الأساس الذي نجم عن التخلي عن الفكر الديني الذي أفسح مكانه لنظرة الكوزمولوجيا العلمانية، وبناء على هذا الأساس اعتبرت حرية التعبير حقاً من الحقوق الطبيعية للإنسان مثلها مثل باقي الحقوق الطبيعية اللصيقة بالطبيعة الإنسانية. وقد وسع الليبراليون من نطاق مفهوم الحرية، فبينما نظر إليها ملتون على أنها مجرد التحرر من الترخيص الحكومي، فقد نظر الليبراليون إليها على أنها منع للتدخل الحكومي بأشكاله كافة، وبينما أنكر ملتون حرية التعبير على أولئك الذين يختلفون حول المسائل الأساسية، كان الليبراليون على النقيض - فقد كانت الحرية بالنسبة لهم تعني الحق في المعارضة حتى حول المسائل الأساسية، وحتى شكل الحكم نفسه ينبغي أن لا يسلم من المعارضة، ولا ينبغي للدولة أن تتدخل ولو كان ذلك إنقاذاً لنفسها.

وبينما كان ملتون يؤيد فرض القيود على بعض أنواع الموضوعات مثل الإلحاد والتجديف، فقد سمح الليبراليون بنشر كل شيء تقريباً بالرغم من إقرارهم لبعض قوانين الفتن والعنف والبداءة.

وقد كان لهم أيضاً مفهوماً مختلفاً عن الحقيقة، فبينما كان ملتون يرى أن الحقيقة هي إرادة الرب الطهري، ذهب الليبراليون إلى أن الحقيقة هي اكتشاف القوانين التي تحكم سير الكون المنسجم⁽⁴⁶⁾.

J. Milton, *Areopagitica*, Edited by G. H. Sabine (New York: Appleton (44) - Century - Crofts, 1951).

(45) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm op.cit, pp. 44-45.

ريفرز، وليام ل. وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، ترجمة: إبراهيم إمام، القاهرة: دار المعرفة، 1975، ص 94-97.

(46) المرجع السابق، ص 102-103.

3 - الأساس النفعي

كان التطور الثالث في ركيزة حرية التعبير على أيدي النفعيين وعلى رأسهم «جون ستيوارت مل» الذي أيد في كتابه (عن الحرية) حرية التعبير لا على أساس طبيعي وإنما على أساس المنفعة⁽⁴⁷⁾ حيث رأى أن الأصل في حرية التعبير أنها أمر نافع للمجتمع الإنساني، والعكس صحيح.

وترتكز دعواه لحرية التعبير على أساس نفعي، على أربعة حجج كبرى نوجزها فيما يلي، أولها: أننا إذا أسكتنا رأياً فقد نخفي حقيقة. وثانيها: أن الرأي الخاطئ قد يحتوي بداخله على جزء ولو صغير من الحقيقة، ولا بد من معرفته للوصول للحقيقة كاملة. وثالثها: أنه حتى ولو كان الرأي المتقبل عموماً هو كل الحقيقة، فإن الناس لن يعتنقوه، على أسس عقلية، إنما كتحتيز، ما لم يضطروا إلى الدفاع عنه. ورابعها: أنه ما لم تتعرض الآراء الشائعة للمناقشة من آن لآخر فإنها تفقد حيويتها، وتأثيرها في السلوك والأخلاق⁽⁴⁸⁾.

هذه هي أهم التطورات التي شهدتها فلسفة الإعلام الليبرالي حتى استقرت على الصورة التي سنتناولها عليها الدراسة.

والواقع أن تطبيق هذه الفلسفة أوضح الكثير من جوانب الخلل والقصور التي تشوب طروحاتها، فقد أصبح كثير من الصحف - في ظل هذه الفلسفة - تمثل خطراً على الأخلاق العامة، ذلك أنها لم تتورع عن نشر أي مادة إعلامية تزيد من توزيعها ومن ثم تجلب لها المزيد من الإعلانات والأرباح، كما أنها أصبحت أداة في أيدي المعلنين وأصحاب رؤوس الأموال لتحقيق مصالحهم الخاصة، بصورة تتعارض في كثير من الأحيان مع الصالح العام الذي كان ينبغي أن تخدمه أولاً. كما أنها مثلت أداة من أدوات مقاومة التغيير الاجتماعي... وما

(47) كان هذا نتيجة الهجوم على القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية القائمة عليه، من قبل بعض الفلاسفة، لاسيما (ديفيد هيوم)، ولما كان (بنتام) أستاذ (مل) قد قال بالمنفعة كأساس لكل الحقوق الإنسانية، فقد استخدم مل هذا الأساس كركيزة لحرية الرأي.

(48) مل، جون ستيوارت. في الحرية، ترجمة: طه السباعي، ط1، القاهرة: مطبعة الأدب، 1922، ص 134-135.

إلى ذلك من سليات ومآخذ نجمت عن تطبيقها في أرض الواقع والتي سنعرض لها بالتفصيل عند تناولنا النقدي لطروحات هذه الفلسفة عبر فصول الدراسة.

ثانياً: فلسفة المسؤولية الاجتماعية

قد يبدو للوهلة الأولى أن الانتقادات التي تعرضت لها وسائل الإعلام في ظل الفلسفة الليبرالية، هي التي دفعت إلى ظهور فلسفة المسؤولية الاجتماعية، والواقع أن هذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن هذا النقد ما كان له أن يثمر فلسفة متكاملة، لولا تضافر عدة عوامل أخرى معه أدت لظهور النظرية الجديدة.

ويمكن أن نزع أن المحرك الفاعل نحو هدم بعض مقولات الفلسفة الإعلامية الليبرالية - والذي جعل المناداة بإيجاد فلسفة جديدة أمراً ملحاً - هو التغير الذي أصاب الفلسفة الاجتماعية الليبرالية والذي كان لا بد أن يمتد إلى الفلسفة الإعلامية باعتبارها جزءاً منها.

وقد كان العامل الفاعل وراء حدوث هذا التحول في الفلسفة الاجتماعية الليبرالية هو ظهور نظريات علمية جديدة زعزعت الأسس التي كانت تقوم عليها هذه الفلسفة. فقد تحدث أفكار التطور، والفيزياء الجديدة، تصور نيوتن للكون كنظام أبدي لا يتغير، كما فرض علم النفس الحديث بنظرية فرويد والمدرسة السلوكية، حصاراً حول العقلانية (وهي من أهم المبادئ التي ارتكزت عليها الليبرالية). كما هاجمت العلوم السياسية المعاصرة، تقاليد القانون الطبيعي وما ينشأ عنه من حقوق طبيعية، كما أثار علماء الاقتصاد والاجتماع في مراجعتهم للفردية في الفكر الليبرالي - الشكوك حول وجود سوق حرة مفتوحة سواء (للسلع أو الأفكار)⁽⁴⁹⁾ كما أن المبدأ الاقتصادي الكلاسيكي (دعه يعمل دعه يمر) أنكره معظم الاقتصاديين المعاصرين، وأنكر في المجال التطبيقي تقريباً من قبل كل الأمم الصناعية⁽⁵⁰⁾.

(49) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 110-111.

(50) J. W. Jensen "Toward a Solution of the Problem of Freedom of the Press" *Journalism Quarterly*, 27 (fall 1950), pp. 405-406 .

ويمكن أن نقول وبشكل مجمل أن هذه الفلسفات والأفكار المستحدثة أدت بالفلسفة الليبرالية التقليدية إلى إعادة النظر في افتراضاتها الأساسية فيما يتعلق برؤيتها لطبيعة الإنسان، والتي هي ركيزة الفكر الليبرالي، وبالتالي إعادة النظر فيما يتعلق بطبيعة الدولة التي تتوافق مع سمات الطبيعة الإنسانية، وأيضاً الشكل الأمثل للعلاقة بينهما في ضوء الفهم الجديد لهذه الطبيعة، وأخيراً إعادة الليبرالية النظر في طبيعة المعرفة أو الحقيقة، ومدى نزاهة الفرد في البحث عنها والعوامل التي تعوق التوصل إليها، وقد رافق هذه التغيرات الفكرية في الافتراضات الأساسية للفلسفة الليبرالية - والتي كان انتقالها للفلسفة الإعلامية الليبرالية أمراً حتمياً - عدة عوامل أخرى جعلت من إدخال تعديلات على الفلسفة الإعلامية أمراً ضرورياً - ومن هذه العوامل:

- ازدياد قوة تأثير الصحافة كنتيجة لتطورها تكنولوجيا.
- ظهور وسائل إعلامية جديدة، كالراديو، والتلفزيون، والسينما ذات فاعلية وتأثير كبير مما جعل الحاجة إلى وضع ضوابط ومسؤوليات لهذه الوسائل أمراً ضرورياً⁽⁵¹⁾.
- ظهور تطورات كبيرة في أساليب الدعاية مما سهل إمكانية استغلال الجماهير والتحكم فيها عن السابق.
- ظهور أشكال تحريرية جديدة، وتحول تأثير الصحافة من الرأي إلى الخبر.

وقد أدت هذه التطورات إلى ضخامة تأثير تجاوزات وسائل الإعلام بشكل جعل من الضروري وضع ضوابط وقواعد تضع حدوداً لممارسات هذه الوسائل. وقد كانت المبادرات الأولى لوضع هذه القواعد نابعة من داخل وسائل الإعلام نفسها وذلك من خلال:

- إقامة الاتحادات المهنية ووضع ضوابط للعمل الصحفي من خلال ميثاق الشرف الصحفية، ودراسات العمل الإذاعية والسينمائية.

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm *op. cit.*, p. 77.

(51)

- كتابات عدد من الصحفيين الأخلاقيين الذين رصدوا تجاوزات وسائل الإعلام، وعملوا على فضحها أمام الرأي العام كنوع من الضغط على هذه الوسائل للكف عن هذه التجاوزات.

- إقامة عدد من المؤتمرات التي دعت إليها الاتحادات الصحفية، وهيئات محوري الصحف، والتي ساهمت في وضع المزيد من القواعد والتنظيمات لمهنة الصحافة.

ورغم أن كل هذه الخطوات التي نبعت من داخل وسائل الإعلام كانت خطوات فعالة في سبيل الوصول إلى فكر إعلامي جديد، إلا أن هذا الفكر لم ينتظم في شكل فلسفة جديدة ومتكاملة للصحافة إلا في عام 1947 م الذي صدر فيه تقرير «لجنة حرية الصحافة» التي تألفت من ثلاثة عشر عضواً معظمهم أكاديميين برئاسة «روبرت هتشنز» مستشار جامعة شيكاغو، وبتمويل لدراساتها من مجلة تايم ودائرة المعارف البريطانية، وقد صيغت نظرية المسؤولية الاجتماعية في كتاب أعدته اللجنة كاملة بعنوان «صحافة حرة ومسؤولة»⁽⁵²⁾ وفي دراسة أخرى لوليم هوكنج أحد أعضاء اللجنة البارزين بعنوان «حرية الصحافة: إطار المبدأ»⁽⁵³⁾ وقد تم شجب تقرير اللجنة على الفور من قبل جميع الصحف، إلا قلة منها وباستثناءات نادرة، ووصف المحررون والناشرون التقرير على أنه كتاب رسمي لقيود الحكومة على الصحافة⁽⁵⁴⁾.

وقد ساهم الإنجليز أيضاً في تدشين الفلسفة الجديدة، وذلك من خلال التقارير التي أعدتها «اللجنة الملكية البريطانية لشئون الصحافة» وهي اللجنة التي

(52) Commission on Freedom of the Press, *A Free and Responsible Press*, (Chicago: University of Chicago Press, 1947).

(53) W. E. Hoking, *Freedom of the Press: A Framework of Principle*, (Chicago: University of Chicago, 1947).

(54) بيل، أيلي. العودة إلى هتشنز: خمسة وثلاثون عاماً على نظرية المسؤولية الاجتماعية، في: شمول، روبرت. «محرر» مسؤوليات الصحافة، ترجمة: ألفرد عصفور، عمان: مركز الكتب الأردني، 1990، ص 49-50.

F. S. Siebert, T. Peterson and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 75.

دُعيت للنظر في شئون الصحافة فاجتمعت لهذه الغاية مرات عديدة، على فترات تاريخية متقطعة، وكان من الطبيعي أن يُطلق على نظرية المسؤولية الاجتماعية التي أسهم الأمريكيون والإنجليز في تشكيل مقولاتها «نظرية أنجلو أميركية»⁽⁵⁵⁾.

وقد حظيت هذه الفلسفة بالرفض من قبل أغلب الممارسين الإعلاميين، وحظيت على الجانب الأكاديمي بقبول واسع، ليس فقط من قبل باحثي الإعلام الغربيين، بل وأيضاً من قبل الباحثين العرب.

ولما كانت هذه الفلسفة هي أحدث ما أنتج الفكر الغربي الوضعي في مجال الفلسفة الإعلامية، فقد كان من الطبيعي أن تصبح هذه الفلسفة الأكثر قبولاً من قبل بعض الباحثين العرب اللاهثين وراء كل ما هو غربي جديد، حتى أننا نجد أن هناك من الباحثين العرب من نلمس في بعض كتاباته تبنيًا للفكر الإسلامي، يدعو لتبني هذه الفلسفة بالشكل المطبق به في الغرب.

المطلب الثاني

فلسفتا الإعلام الموجه

أولاً: فلسفة الإعلام الاشتراكي

هناك الكثير من تيارات الفكر الاشتراكي⁽⁵⁶⁾ وتتمثل أهم التيارات المعاصرة لهذا الفكر في تيارين أساسيين هما الاشتراكية العلمية والاشتراكية الديمقراطية⁽⁵⁷⁾.

(55) حمزة، عبد اللطيف. الإعلام له تاريخه ومذاهبه، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965، ص 135.
F. S. Siebert, T. Peterson and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 75.

(56) فهناك: الاشتراكية الخيالية، والاشتراكية التعاونية (أي مبادئ أويل ومبادئ فورييه) والاشتراكية المسيحية، والاشتراكية البرجوازية الصغيرة، والاشتراكية المحافظة البرجوازية (وهي اشتراكية برودون وقد تعرف أيضاً بالاشتراكية الحرة أو الفوضوية) والاشتراكية الغابية، واشتراكية الدولة، والاشتراكية الديمقراطية، والاشتراكية الماركسية وهي تعرف أيضاً بالاشتراكية العلمية أو بالشوعية؛ انظر: المحجوب، رفعت. الاشتراكية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1968، ص 178-180.

(57) سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي. مرجع سابق، ص 12.

التيار الأول: وهو الاشتراكية العلمية، وهي اشتراكية ماركس وإنجلز، وهي التعبير الذي استخدمه الماركسيون للدلالة على أن ما عداها من اشتراكيات تفتقر لسمة العلمية.

التيار الثاني: وهو الاشتراكية الديمقراطية، وتسمى أيضاً بالاشتراكية الإصلاحية، لأنها تدعو إلى إصلاح المجتمع القائم، ومواكبة تطوره ونموه بالوسائل السلمية، كما تسمى أيضاً بالاشتراكية الإنسانية، لأنها لا تغفل قيمة الإنسان ومتطلباته وقد سميت أوائل القرن العشرين بالاشتراكية الديمقراطية، لأنها تجمع في كيان عضوي واحد بين العدالة الاجتماعية والحرية السياسية⁽⁵⁸⁾.

ولما كانت الاشتراكية الديمقراطية في تطبيقاتها في الدول الاسكندنافية، قد تنكرت لمبادئ الاشتراكية العلمية (الماركسية) واختلفت في أيديولوجيتها وفلسفاتها عن المبادئ التي دعا إليها ماركس⁽⁵⁹⁾ فإن كل ذلك جعل المفكرين الاشتراكيين يخرجونها من دائرة الاشتراكية إلى دائرة الرأسمالية، وإن اتخذت شكل رأسمالية مخففة⁽⁶⁰⁾ وهذا كفيل بدفع الباحث إلى استبعاد الاشتراكية

(58) وللمزيد من التفاصيل حول الديمقراطية الاشتراكية؛ انظر: المرجع السابق، ص 11-12؛ سعودي، هالة أبو بكر. «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، في بطرس غالي (محرر). دراسات مقارنة في الاشتراكية الديمقراطية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1980، ص 95 وما بعدها.

(59) شمس، فائزة حسن. النمو الاشتراكي والاشتراكية العربية، دن، 1964، ص 25-26. وتتمثل أهم أوجه الاختلاف بين الاشتراكية الديمقراطية والاشتراكية الماركسية في نقاط ثلاثة هي: طبيعة الدولة الطبقية؛ استخدام العنف في إحداث التغيير الاجتماعي؛ نظرة الاشتراكية الديمقراطية إلى العوامل المعنوية ونمو الوعي الأخلاقي، وانتشاره كسبيل لقبول الحياة السياسية في ظل الرأسمالية. لمزيد من التفصيل انظر: سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 109.

(60) مثال ذلك وصف عز الدين فودة للأنظمة القائمة في الدول الاسكندنافية، بأنها أنظمة رأسمالية بها قدر من الملكية التعاونية، والتي لا تعدو أن تكون مزارع رأسمالية أو منظمات اقتصادية رأسمالية تعمل أساساً بالتجارة، وهي لا تؤثر على طبيعة الملكية الخاصة للأرض مادام دورها الأساسي هو مساندة تطوير اقتصاد الفلاح الغني. ومادام مركز الثقل في النشاط الزراعي والاقتصادي عادة في تلك البلاد هو للمزارع والمشروعات المملوكة =

الديموقراطية من مجال الدراسة، وقصرها على النوع الثاني من الاشتراكيات المعاصرة وهو «الاشتراكية العلمية»⁽⁶¹⁾ والتي يرى الباحث أنها جديرة بتمثيل الفكر الاشتراكي المعاصر الذي يسعى الباحث لدراسة فلسفته الإعلامية وذلك للأسباب النظرية والتطبيقية التالية:

أولاً: الأسباب النظرية

تلتقي الاشتراكية العلمية مع باقي الأفكار الاشتراكية في الجوانب الفكرية الرئيسة غير أن الاشتراكية العلمية تتميز عن باقي الاشتراكيات بعدة مزايا:

- فالاختلاف بين الاشتراكية العلمية وبين باقي الاشتراكيات باستثناء الاشتراكية الديموقراطية، اختلاف في الوسائل، بالشكل الذي يناسب ظروف المجتمع الذي تطبق فيه، ولكن جوهرها القائم على سيطرة قطاع الإنتاج على ما عداه من النظم السياسية والقانونية، وبالتالي هو الذي يوجهها ويصبغها بصبغة خاصة، هذا الجوهر تجمع عليه الاشتراكيات كافة.

- كما أنه لا يوجد اشتراكي في عصرنا هذا غير مخلص لأبي الاشتراكية

= ملكية خاصة؛ فودة، عز الدين. خلاصة الفكر الاشتراكي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1969، ص 245-246.

(61) الاشتراكية العلمية هي التعبير الذي أستعمله ماركس للدلالة على المرحلة الأولى من مراحل المجتمع الشيوعي، ومنذ ماركس فصاعداً استخدم الماركسيون كلمة اشتراكية في هذا المعنى، وهو الاستعمال الذي استخدمه بعد ذلك (لينين) في كتاباته. ومع شيوع الاستعمال ظهر الفارق بين الاشتراكية والشيوعية، وإن كان الفارق بينهما - في الفكر الماركسي - لا يعدو أن يكون فارقاً بين مرحلتين من مراحل مجتمع واحد، وهو المجتمع الشيوعي، أي لا يعدو أن يكون فارقاً في الدرجة، وهو ما يجيز إذن استخدام هذين التعبيرين في الأدب الماركسي بمعنى واحد؛ انظر: المحجوب. الاشتراكية. مرجع سابق، ص 180؛ والمقصود بكلمة «العلمية» أنها ليست اشتراكية خيالية أو طوباوية (utopian) على غرار اشتراكية الكاتب الإنجليزي (روبرت أوين) 1771-1858م التي نسج خيوطها الخيال، بل هي اشتراكية توصلت إلى نتائجها عن طريق استخدام بحث علمي منظم، ومن ثم فهي علمية لا سبيل للشك فيها من وجهة نظر أتباعها؛ انظر: العدوي. الديموقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 136.

العلمية (ماركس) ورفيقه أنجلز⁽⁶²⁾ في التطبيقات المختلفة للاشتراكية.

- أما الأسباب التي تميزها عن الأفكار الاشتراكية السابقة عليها فتتمثل في كونها وضعت على يد ماركس نهاية لما في الفكر الاشتراكي من اللانضوج⁽⁶³⁾ فقد جعلت باكتشافها للقوانين التي تحكم التطور من الاشتراكية علماً له أصوله وطرق بحثه، إذ جعلت منها نظاماً يخضع في بنيته للتحليل العلمي لا لمجرد التصور⁽⁶⁴⁾ - وهذا على حد زعم الاشتراكيين - وبذلك فهي تعد أوفى نظرية في بيان سيطرة النظام الاجتماعي على كافة النظم في الدولة وعلى الحريات⁽⁶⁵⁾ كما أنها أكثر النظريات شمولاً وتكاملاً وعلمية⁽⁶⁶⁾ من وجهة نظرهم أيضاً.

ثانياً: الأسباب التطبيقية

رغم انهيار تطبيق الاشتراكية العلمية في عقر دارها (الاتحاد السوفياتي) وفي أوروبا الشرقية، إلا أن هذا لا يعني أن هذا الفكر لم يعد له وجود تطبيقي أو ليس هناك من يتبناه من المفكرين ويروج له.

فلازالت هناك تطبيقات ماثلة وإن اختلفت في بعض جوانبها عن التجربة السوفياتية، إلا أنها تتبنى الفكر الماركسي اللينيني في إطاره العام، وأهم هذه التطبيقات القائمة حالياً توجد في الصين، وكوريا الشمالية وكوبا، كما أنه لا زال هناك أحزاب شيوعية قوية في كثير من بلدان العالم، ومن أهم هذه الأحزاب. الحزب الشيوعي السوفياتي - وقد ظهرت قوته في الانتخابات الروسية الأخيرة - كذلك الحزب الشيوعي الإيطالي، والحزب الشيوعي الفرنسي، وغيرهما.

(62) المرجع السابق، ص 135.

(63) انظر: شومبتر، جوزيف. الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية، ترجمة: خيرى حماد، سلسلة اخترنا لك، عدد 181 الجزء الثاني، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت.، ص 105-113.

(64) المحجوب. الاشتراكية. مرجع سابق، ص 158.

(65) عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 175.

(66) سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 101.

هذا فيما يتعلق بمستوى وجود الاشتراكية العلمية في الواقع العملي، أما فيما يتعلق بتبني الماركسية نظرياً، فلا يزال المفكرون الاشتراكيون يرون أنها لا زالت صالحة للتطبيق، وأن فشل تطبيقها في الاتحاد السوفياتي السابق ودول أوروبا الشرقية، ليس لخلل في الفكر وإنما لخلل في التطبيق⁽⁶⁷⁾، بل هناك من المفكرين الاشتراكيين من لم يقبل التجربة السوفياتية وهي في أوج ازدهارها كنموذج كامل للاشتراكية⁽⁶⁸⁾.

فلسفة الإعلام الاشتراكي

تستمد فلسفة الإعلام الاشتراكي أساسها النظري من التراث الماركسي اللينيني⁽⁶⁹⁾ ورغم ضالة ما تتضمنه كتابات ماركس من إشارات مباشرة إلى

(67) انظر على سبيل المثال: بحوث الندوة العالمية التي نظمتها جامعه السوربون حول الماركسية ومصيرها بعد زوال الأنظمة الشيوعية بشرق أوروبا في الفترة من 17 إلى 19 مايو 1990، وترجمها وائل غالي وجمعها في كتاب تحت عنوان نهاية الشيوعية - حالة الماركسية، نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1994.

انظر في هذه الندوة أبحاث: تيكسيه، جاك. بعض المواعيد العاجلة مع طائر الليل. حيث يرى أن النموذج الاجتماعي الذي تحقق في الاتحاد السوفياتي وتم تصديره للديمقراطيات الشعبية وتم إتباعه في الصين ليس من الممكن أن يطلق عليه لفظ مجتمعات شيوعية حسب الدلالة الماركسية للكلمة، ص 72؛ سيف، لوسيان. مشكلة الأفق. يرى أن الإعصار الذي أزال أوروبا الشرقية لم يقض على شيوعية طبقت بالفعل، ص 142؛ هاج، فولف جانج. العودة إلى الماركسية البسيطة. يرى أن سقوط حائط برلين يعني «تحرير الماركسية» وأن فكر ماركس صار من جديد جاهزاً للجميع، وهذا ما يحدد إمكانات هذه اللحظة من التاريخ، ص 221؛ انظر كذلك: بلاكيورن، روبن. ماذا بعد الأنهار، ص 169-170.

انظر أيضاً: جوليار، جاك. على ضوء الثقافة المفقودة، ص 132؛ بداتوني، نيقولا. كارثة أم نهاية ثورة تاريخية، ص 102؛ انظر كذلك ما ذكره إسماعيل صبري عبد الله من أن الانهيار الذي تم في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية لا يعني سقوط النموذج الاشتراكي، فالذي سقط بالتحديد هو الذي تم في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية؛ عبد الله. «العالم وخيارات المستقبل»، مرجع سابق، ص 37.

(68) شومبيتر. الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. مرجع سابق، الجزء الأول، ص 293.

(69) انظر في ذلك: D. McQuail, *op. cit.*, p. 92

حسن، حمدي. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، القاهرة: دار الفكر العربي، =

الإعلام والصحافة إلا أن الإضافات التي قدمها لينين من خلال التجربة السوفياتية ساعدت على تشكيل الإطار النظري العام للصحافة الاشتراكية⁽⁷⁰⁾ وعموماً يمكن القول أن ما وضعه لينين من أسس للنظام الإعلامي الاشتراكي يعد النموذج الذي قامت عليه جميع نظم الإعلام الاشتراكية⁽⁷¹⁾ ولقد ظلت وسائل الإعلام في العالم الاشتراكي غير السوفياتي مخلصه بصورة أو بأخرى لهذا النموذج اللينيني من الناحية النظرية، وإن خرجت - في بعض النواحي - عن الممارسة السوفياتية⁽⁷²⁾ وذلك لاختلاف تطبيقات الفكر الاشتراكي بصفة عامة من بلد لأخرى كنتيجة طبيعته لاختلاف الظروف التاريخية والمجتمعية بين البلدان.

يتضح مما سبق أن الاشتراكية العلمية هي أفضل ممثل للفكر الجمعي من بين الاشتراكيات المعاصرة، والذي يعد الجناح المقابل للفكر الفردي، والذان ينبعان من الكوزمولوجيا العلمانية، وهذا يوضح مدى أهميته تناول الباحث لفلسفه الإعلام في النظرية الاشتراكية باعتبار هذا تناول يكمل الرؤية الشاملة التي يسعى الباحث لتلمس ملامحها فيما يتعلق بالمقولات الإعلامية التي تطرح في ظل الكوزمولوجيا العلمانية.

وسوف ينطلق الباحث من فكر ماركس ورفيقه أنجلز في فهم الأساس الفكري لفلسفه الإعلام الاشتراكي، ومن أفكار لينين فيما يتعلق بمقولات هذه الفلسفه بخصوص الحريات الإعلامية، وملكيه وسائل الإعلام، والوظائف الملقاة على عاتق وسائل الإعلام في تحقيق الغايات العليا للاشتراكية.

= 1989، ص 155؛ الشمري، سليمان جازع. الصحافة والقانون في الوطن العربي، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1993، ص 70؛ نجيب، عمارة. الإعلام في ضوء الإسلام، الرياض: مكتبة المعارف، 1980، ص 92.

(70) عبد الرحمن، عواطف. المدرسة الاشتراكية في الصحافة: الحقبة اللينينية، 1896-1923، ط2، القاهرة: مركز البحوث العربية، 1988، ص 7-10.

(71) ميلز، ريلادين. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي العام في العالم الشيوعي» في مارتن، ل. جون - شودري، انجو جروفر (محرران)، مرجع سابق، ص 235.

(72) المرجع السابق، ص 275.

وسوف يحاول الباحث الاستفادة من التجربة الإعلامية السوفياتية في الوصول لمزيد من الفهم لما ترتب على تطبيق الفلسفة الاشتراكية في الإعلام في هذه الدول مما يعطي مؤشراً على مدى سلامة هذه الفلسفة وإمكانية تطبيقها في الواقع العملي، من عدمها.

ثانياً: فلسفة الإعلام التنموي

ألمحنا فيما سبق إلى أن النظريات الاجتماعية الوضعية التي تتبناها بلدان العالم الثالث⁽⁷³⁾ بما فيها الغالبية العظمى من البلدان الإسلامية - سواء كانت نظريات تميل إلى الليبرالية أم إلى الاشتراكية أم تمزج بينهما، بالشكل الذي يلائم الظروف المجتمعية والتاريخية لكل بلد منها⁽⁷⁴⁾ - هي نظريات تدور في فلك الكوزمولوجيا العلمانية⁽⁷⁵⁾، تنطلق من مسلماتها، وتسعى لتحقيق غاياتها.

ولما كانت الظروف المجتمعية والتاريخية التي تمر بها هذه البلدان لا تسمح لها بالتطلع إلى بلوغ الغايات العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية في

(73) على الرغم من أن الدول التي تنتمي للعالم الثالث، لها في الغالب أحوال حضارية متباعدة، وتعكس تمايزاً في درجة التطور السياسي وخصائص البناء الاجتماعي، والعلاقات الاقتصادية، إلا إن هذه الدول تشترك في عدد من السمات العامة التي تبرر إلى حد ما تصنيفها في مجموعة واحدة تحت مسمى «العالم الثالث» أو «الدول النامية» ومن أهم هذه السمات: التخلف الاقتصادي والاجتماعي، الميراث الاستعماري، عدم وجود تقاليد راسخة للعمل السياسي.

لمزيد من التفاصيل انظر: عبد المجيد، وحيد. «الديموقراطية والأحزاب السياسية في فكر الديموقراطية الاشتراكية» في بطرس غالي، مرجع سابق، ص 130-131؛ قارن كذلك ما ذكره محمد سيد محمد حول الملامح التي تشترك فيها دول العالم الثالث؛ محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 230-231.

(74) حول تأثير الأيديولوجيات السياسية التي تتبناها الدول النامية بالظروف التاريخية والمجتمعية والثقافات المحلية انظر:

أبو زيد، أحمد. الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسولوجية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 183-190؛ قارن كذلك: الإدريسي، محمد. «الإعلام الذي نريده: مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعايير» مجلة الإعلام العربي، عدد 2 سنة (3)، ديسمبر 1983، ص 91.

(75) سوف يتناول الباحث تفصيل ذلك في المبحث الأول من الفصل الأول.

الوقت الراهن⁽⁷⁶⁾ فإن هذه البلدان تتبنى حالياً أهدافاً وغايات مرحلية، على أن تنطلق إذا ما تم لها تحقيق هذه الأهداف، نحو الغايات العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية. وتمثل الغاية الحالية التي تسعى إليها الدول النامية بمختلف أيديولوجياتها⁽⁷⁷⁾ في تحقيق أعلى معدلات النمو في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... إلخ بالشكل الذي يتيح لها اللحاق بركب الدول المتقدمة. وتدرك الدول النامية أن هذا لن يتسنى لها إلا من خلال الاستخدام الأمثل لكل الإمكانيات والوسائل المتاحة لديها.

ولما كانت وسائل الإعلام من الأدوات التي تلعب دوراً مهماً في تحقيق الأهداف التنموية، فقد عملت الدول النامية على استغلالها في تحقيق هذه الأهداف. وقد مثل هذا الدور - الذي ألقته الدول النامية على عاتق هذه الوسائل في إحداث عملية التنمية - الملمح الأساسي الذي تشكلت في ظله الفلسفة التي تعمل وسائل الإعلام في هذه البلدان على هداها.

(76) يرى في هذا المعنى محمد صابر «أن الدول النامية لا يمكنها في ظل الظروف القائمة إحراق المراحل للحاق بركب الحضارة»؛ بال، فرنسيس. وسائل الإعلام والدول النامية، ترجمة: حسين العويدات، تونس: المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 1982، ص 5.

(77) رغم اختلاف المنطلقات الأيدولوجية لبلدان العالم الثالث إلا أنها رفعت - على اختلاف هذه المنطلقات - شعار التنمية، وكانت الدعامة الرئيسية التي اعتمدت عليها معظم دول العالم الثالث في نشر أفكارها الأيدولوجية، وصفها للأيدولوجية التي تتبناها بأنها «أيدولوجية تنمية» مع وعد دائم بتحقيق التقدم ومحاولة اللحاق بركب الدول الصناعية الغربية؛ انظر: زايد، أحمد. مرجع سابق، ص 187-188.

يدلل أيضاً على دور الدولة في إحداث التنمية في العالم الثالث، أن الدول التي تتبنى الأيدولوجية الليبرالية، والتي اتخذت مساراً سياسياً واقتصادياً أقرب إلى الدول الرأسمالية، لجأت بدورها إلى إنشاء قطاع عام بالرغم من معاداتها فكرياً وسياسياً للاشتراكية: انظر في ذلك؛ عبد الله، إبراهيم سعد الدين. «دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي: قضايا عامة ونظرة مستقبلية». مجلة المستقبل العربي، عدد 9، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1989، ص 31.

انظر أيضاً في هذا المعنى: حسن، حمدي عبد الرحمن. «الأيدولوجية والتنمية في أفريقيا، دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990)، ص 91؛ عبد الله. «العالم وخيارات المستقبل»، مرجع سابق، ص 35.

وهكذا يمكن القول أنه «إذا كانت منطلقات التنظير الإعلامي عند الغرب هي هاجس تأثيرات وسائل الإعلام على الأفراد وحررياتهم وهموم «الديموقراطية» عموماً فإن منطلقات التنظير الإعلامي المعياري عند دول العالم النامي هي الدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في تحسين المستوى المعيشي الاجتماعي والسياسي لمجموع المواطنين.». أي دور وسائل الإعلام في التنمية الشاملة⁽⁷⁸⁾ وقد صبغ هذا الدور فلسفة الإعلام في الدول النامية بصبغة خاصة، جعلتها تتميز عن باقي الفلسفات الإعلامية. مما حدا بباحثي الإعلام تسميتها بـ (فلسفة الإعلام التنموي) أو (نظرية الإعلام التنموي).

وقد سعى باحثو الإعلام المهتمين بالعالم الثالث إلى وضع تصور للدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في تحقيق العملية التنموية، وذلك في ضوء فهمهم للظروف المجتمعية المتشابهة إلى حد ما بين بلدانه، وخصائص الجماهير في هذه البلدان وحدود الدور الذي تضطلع به حكومات هذه البلدان في تحقيق التنمية، ومدى انعكاس هذا الدور على علاقة الحكومة بوسائل الإعلام، وفيما يلي نعرض لأهم التوجهات النظرية المتعلقة بالدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام في عملية التنمية.

التوجهات النظرية لدور الإعلام في التنمية

مع فترة انطلاقة النظرية الغربية نحو تنمية العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، انطلقت وبشكل متواز تقريباً الآراء والنظريات في الغرب حول الدور الذي يلعبه الإعلام في تنمية المجتمع⁽⁷⁹⁾، ويعد (ليرنر) في كتابه الصادر في 1958⁽⁸⁰⁾

(78) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟»، مرجع سابق، ص 77.

وحول مفهوم التنمية الشاملة وأبعادها انظر: حجاب، محمد منير. الإعلام والتنمية الشاملة. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 1998، ص 53-80.

(79) الديك، اسكندر؛ الأسعد، محمد مصطفى. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 69.

(80) D. Lerner, *The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Macmillan, 1958).

مؤسس هذا الاتجاه، ثم تبعه صدور كتب مهمة أخرى لكل من (باي)⁽⁸¹⁾، (شرام)⁽⁸²⁾، (راو)⁽⁸³⁾، (روجرز)⁽⁸⁴⁾، (شرام وليرنر)⁽⁸⁵⁾، وفيما يلي نعرض لأهم توجهين من توجهات التنظير لدور وسائل الإعلام في عملية التنمية وهما توجه (مدرسة التحديث) وتوجه (مدرسة التبعية).

التوجه الأول: توجه مدرسة التحديث

تدور كتابات هذا التوجه في فلك نظرية التحديث⁽⁸⁶⁾ التي ترى أن التنمية يمكن أن تحدث في العالم الثالث عن طريق نقل الأفكار والقيم الغربية، وإزاحة العقبات الثقافية التقليدية في هذه البلدان، مما يجعل من العالم النامي عالماً حديثاً، مما يعني أيضاً غريباً في طبيعته⁽⁸⁷⁾.

L. Pye, *Communication and Political Development* (Princeton: Princeton Press, 1963). (81)

W. Schramm, *Mass Media and National Development* (Stanford: Stanford University Press, 1966). (82)

Y. V. Rao, *Communication and Development: A Study of Two Indian Villages*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966). (83)

E. M. Rogers and F. Shoemaker, *Communication and Innovation* (New York, Macmillan, 1969). (84)

D. Lerner, and W. Schramm, *Communication and change in the Developing Countries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967). (85)

(86) التحديث يعني «نقل النماذج الثقافية الغربية إلى المجموعات النامية، أو التقليدية من خلال عملية التصنيع، والتحضر، والمحاكاة، ونقل التكنولوجيا، ويتضمن اتجاهات متعددة ترتبط في مجملها بالنظريات البنائية الوضعية».

انظر: والي، عبد الهادي محمد. التنمية الاجتماعية: مدخل لدراسة المفاهيم الأساسية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د. ت، ص 72؛ حول توجهات نظرية التنمية (التحديث) انظر: حجاب، محمد منير. الإعلام والتنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 36-43. (87) ويسترن، أندرو. مدخل لسوسيولوجيا التنمية. ترجمة: حمدي حميد يوسف، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 68.

وفي هذا الصدد يدعو كل من ليرنر وشرام الدول النامية إلى اعتماد النموذج الغربي من أجل تعلم التمدن والحضارة ولتفادي الأخطار الفادحة والمؤلمة التي قد تواجهها خلال تطورها انظر:

D. Lerner and W. Schramm, *op. cit.*, p. 115 and p. 120.

وقد انصبّ اهتمام الكتابات الأولى التي نظرت لدور وسائل الإعلام في عملية التحديث بالجوانب السيكولوجية للتنمية، والدور الذي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع به في خلق الشخصية الحديثة القادرة على التقمص الوجداني في هذه الدول، على اعتبار أن خلق هذه الشخصية ذات السمات الحديثة مفتاح عملية التغيير والتحديث، وقد ساد هذا الاهتمام حتى منتصف الستينيات، ثم انتقل الاهتمام بعد ذلك إلى التركيز على الأبعاد الاجتماعية للتنمية. وأشار الباحثون إلى أن المحور الحقيقي للاهتمام يجب أن يكون البنى الاجتماعية أو الأوضاع الاجتماعية الكلية، التي تتسم بالجمود في العديد من المجتمعات وتمنع الأفراد من تحقيق الفرص الملائمة وتحقيق قدرتهم على التقمص الوجداني، وتعرقل سمات الشخصية الحديثة التي اكتسبها الأفراد⁽⁸⁸⁾.

وبشكل مجمل يمكن القول أن هذا الفيض من الكتابات الذي يدور في فلك نظرية التحديث، حاول التركيز على الدور المؤثر الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام في تثقيف الشعوب النامية، وحثها نحو انتهاز الطريق نفسه الذي سلكته الدول المتقدمة، وبذلك تصبح هذه الدول مثلاً أعلى تتعلق به أفكار وطموحات الدول الفقيرة، ويصبح دور الإعلام هو نقل هذه الشعوب من النمط التقليدي إلى «التحديث» أي الحياة وفقاً للنمط الغربي من خلال حثها على نبذ الأساليب التقليدية وترغيبها في الأنماط الاستهلاكية التي تسود المجتمعات الغربية المتقدمة⁽⁸⁹⁾.

التوجه الثاني: توجه «مدرسة التبعية»

انصب اهتمام هذا التوجه - وكنتيجة لعدم وجود نجاح حقيقي لوسائل الإعلام في الاضطلاع بالدور الملقى على عاتقها في عملية التنمية والتحديث - على التنظير للمعوقات الخارجية التي تؤثر على أداء وسائل الإعلام لمهامها التنموية، ورأي أصحاب هذا التوجه أن «أي فهم لدور وسائل الإعلام في عملية التنمية والتحديث سيتسم بالقصور، ويكون مضللاً ما لم يأخذ في الحسبان

(88) رشتي، جيهان أحمد. الإعلام الدولي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1986، ص 322-325.

(89) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 50.

علاقة التبعية الإعلامية بين الدول، في إطار النظام الاقتصادي والسياسي الدولي»⁽⁹⁰⁾.

وقد أطلق على هذا التوجه توجه «مدرسة التبعية»، وتدور كتابات هذه المدرسة في فلك تقليد عريض للنقد الماركسي للرأسمالية⁽⁹¹⁾ ويُطلق على أصحاب هذه المدرسة «الماركسيون الجدد»⁽⁹²⁾.

ولا نخرج مقولات هذه المدرسة، عن مقولات ماركس ولينين عن الرأسمالية والظاهرة الليبرالية، وتسحب التفسير الطبقي على النظام الدولي، وتعتبر أن دول العالم الثالث تقع في إطار نظام عالمي تسيطر عليه الرأسمالية العالمية⁽⁹³⁾ ولا سبيل أمام دول العالم الثالث إلا الانخراط في إطار هذا النظام أو التمرد عليه والالتحاق بالنظام الاشتراكي بوجه عام، والتي ترى فيه عالماً صديقاً للعالم الثالث وليس هناك استغلال في العلاقة مثلما يحدث مع الدول الرأسمالية⁽⁹⁴⁾ وهناك من يرى أن البديل عن التبعية ليس الاستقلال ولا الاتفاق ولكن التقليل من التبعية.

وعموماً تعد كتابات مدرسة التبعية امتداداً للمدارس الأوروبية وتدور في

(90) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 325-326.

(91) ترجع مدرسة التبعية وجذورها إلى كل من ماركس ولينين، غير أنها ترتبط حقيقة باسم بول باران Paul Paron الذي نشر كتابه الاقتصاد السياسي للنمو عام 1957.

Paul Paron, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1957).

انظر: حسن، «الأيدولوجيا والتنمية في أفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، مرجع سابق، ص 66.

(92) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 65.

(93) انظر في ذلك: أمين، سمير وآخرون. التبعية في عالم متغير، سلسلة (جدل) عدد 3 قبرص: مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1992، ص 257.

(94) انظر: عبد الماجد، حامد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1989)، ص 122. وفي هذا الإطار يرى أحمد زايد أن «التنمية المعتمدة على الذات في ظل ظروف التبعية ما هي إلا خرافة لا يمكن تحقيقها دون ثورة اشتراكية حقيقية»؛ أحمد زايد، مرجع سابق، ص 193.

فلك مسلماتها، وتسعى لتحقيق غاياتها⁽⁹⁵⁾.

وإذا كانت مدرسة التبعية بصفة عامة تعد نتاجاً لمفكري العالم الثالث، لاسيما مفكري أميركا اللاتينية⁽⁹⁶⁾ فإن مدرسة التبعية الثقافية والإعلامية قد خرجت الكتابات الأولى لها من قلب المجتمع الأميركي، وذلك في نهاية ستينيات هذا القرن⁽⁹⁷⁾ تمثل ذلك في كتاب شيلر «الإعلام والإمبراطورية الأميركية»⁽⁹⁸⁾ والذي أوضح فيه الهيمنة الاتصالية والإلكترونية للولايات المتحدة وما ينجم عنها من هيمنة ثقافية، وبعد ذلك أكمل الباحثان نورد نسترنج وفارس في عام 1974 دراسة بتكليف من منظمة «اليونسكو» حول تدفق برامج التلفزيون الدولية، جذبت اهتمام الباحثين لمعالجة ظاهرة التبعية الإعلامية⁽⁹⁹⁾ وقد توالى بعد ذلك الدراسات التي ركزت على أبعاد مختلفة لمشكلة التبعية الإعلامية⁽¹⁰⁰⁾، مثل دراسات بويدباريت⁽¹⁰¹⁾ وماتلارل⁽¹⁰²⁾ وكتابات أخرى لشيلر نفسه⁽¹⁰³⁾.

(95) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 267؛ عبد الماجد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 122؛ الرواف. «مدرستا التنمية والتبعية»، مرجع سابق، ص 58.

(96) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 82.

(97) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 44.

(98) H. I. Schiller, *Mass Communication and American Empire* (New York: Kelly, 1969).

(99) N. Nordensteng and T. Vavis, "Television Traffic: A One Way Street", Reports and Papers on *Mass Communication* No. 20, (Paris: Unesco Press, 1974).

(100) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 326.

(101) B. Barrette, "Media Imperialism: Towards An International Framework For the Analysis of Media Systems " in J. Curran, M. Gurevitch and J. Woollacotte (eds), *Mass Communications and Society*. (London: Arnold, 1977).

(102) A. Mattelart, *Multinational Corporations and the Control of Culture*, (New Jersey: Humanities Press, 1979).

(103) H. Schiller, *Communication and Cultural Domination*, op. cit.

وعموماً تعد كتابات مدرسة التبعية، إضافة علمية مهمة حيث أنها نبهت الباحثين إلى دور العلاقات الدولية والعوامل التاريخية في تخلف وتنمية دول العالم الثالث، وبذلك قدمت منظوراً مكماً للمنظور الذي قدمته النظرية الليبرالية (نظرية التحديث) التي قصرت اهتمامها على بحث العوامل الداخلية الفاعلة في الدول النامية⁽¹⁰⁴⁾.

ورغم ما قدمته هذه المدرسة من إضافات، إلا أنها تعرضت لعدد من الانتقادات، نوجز أهمها فيما يلي:

- أغفلت دور العوامل الداخلية في وضع الترتيبات والتنظيمات الإعلامية والإفادة منها. وهكذا أغفلت النظرية حقيقة أن السياسات الإعلامية الوطنية رغم تأثيرها بمؤثرات خارجية، إلا أنها قرارات وطنية أولاً تعكس الأوضاع الاجتماعية والسياسية الداخلية للبلدان⁽¹⁰⁵⁾.

- تركيزها على العوامل التاريخية للتخلف بشكل مبالغ فيه⁽¹⁰⁶⁾.

- أما أهم الانتقادات التي وجهت إليها فتتمثل في إغفالها طرح حلول وافية لمجابهة المشكلة، تأخذ في الاعتبار طبيعة النظام الدولي، وما يفرزه من علاقات تجعل الأمر أكثر تعقيداً، كما أن المدرسة تحيل أسباب التبعية إلى ظروف خارجية، دون التركيز بشكل متعمق على الأسباب الداخلية، وتأثيراتها المتفاعلة في إيجاد المشكلة وبالتالي الحلول المناسبة لها. والتي تأخذ في الاعتبار العوامل الداخلية والخارجية على حد سواء، ولا تميز بين أسباب التبعية التي أدت إلى وجود الظاهرة، وعوامل المعالجة، التي يجب أن تنطلق من خلال كسر الدول التابعة لطوق الهيمنة⁽¹⁰⁷⁾.

(104) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 84

(105) المرجع السابق، ص 85، وفي نفس هذا المعنى انظر أيضاً: عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 56.

(106) انظر: محمد، محمد سيد. «ليست التبعية هي النظرية الإعلامية للوطن العربي». مجلة شؤون عربية، عدد (38)، تونس: الأمانة العامة للجامعة العربية، يونيو 1984، ص 156، 161.

(107) بخيت، السيد. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية: =

ويمكن أن نقول أن أفضل السبل من وجهة نظر منظري التبعية لتلافي الآثار الناجمة عن التبعية تتمثل في الخروج من النظام الرأسمالي العالمي، وثقافته المهيمنة ويمكن تلخيص ذلك في عبارة «التحرر من التبعية» وهذا المفهوم يمكن أن يعني أي شيء ابتداء من إنشاء الدول النامية لكارتيلات لبيع المواد الخام حتى ثورات التحرر الوطنية. وبينما اقترحت النظريات السابقة حول التحضر وجود تبادل ومشاركة في المصلحة بين الدول المتقدمة والدول النامية، وقدمت بذلك صورة متفائلة عما يمكن أن يحدث، عكست النظرية الجديدة البديلة للتنمية نظرة متشائمة تقوم على نماذج الصراع في النظام الدولي⁽¹⁰⁸⁾.

وكنتيجة للانتقادات التي وجهت للنظريات والنماذج التي تحدثت عن دور وسائل الإعلام في التنمية سواء تلك التي دارت في فلك نظرية التحديث أم تلك التي دارت في فلك نظرية التبعية، ظهرت نماذج تقترح أشكالاً جديدة للدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في التنمية، ومنها نموذج «الانتشار» والذي يعد تطويراً لنموذج التحديث، كنتيجة للجدل الذي دار بينه وبين نموذج التبعية⁽¹⁰⁹⁾ ويبدو هذا النموذج أكثر مرونة في رصده للعوامل الخارجية والداخلية التي تشكل المسببات الرئيسية للهيمنة، غير أنه يركز على العوامل الداخلية أكثر من العوامل الخارجية. كذلك ظهر نموذج «الاتصال التنموي المشارك» والذي يدعو إلى توفير الفرص أمام الجميع للتعبير عن مشاعرهم وخبراتهم، وتمثل أدواته في وسائل الاتصال التقليدية كالصحف المحلية ومسارح العرائس المتحركة، ويرى ضرورة أن تدار هذه الوسائل بواسطة المجتمع المحلي نفسه، ومحوره الأساسي هو توفير فرص للتعبير الذاتي أمام الجماهير.

كما ظهر مع بداية الثمانينيات تيار جديد كرد فعل للمجادلات بين مدرستي التنمية والتحديث، ومدرسة التبعية. حول دور الاتصال في التنمية، يرى أن

= دراسة تطبيقية في الصحافة القومية والحزبية خلال الفترة من 1987 إلى 1990 (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1996)، ص 138-139.

(108) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 329.

(109) نجيب الصرايرة، «الهيمنة الإتصالية: المفهوم والمظاهر». مجلة العلوم الاجتماعية، (الكويت: جامعة الكويت، صيف 1990)، ص 129-155.

مفتاح التنمية في العالم الثالث يكمن في الثقافات التقليدية لهذه الدول، لذا دعى باحثو هذا التيار إلى إحداث تكامل بين أنماط الاتصال التقليدية والحديثة لضمان النجاح الأكبر للرسائل التنموية⁽¹¹⁰⁾.

ورغم تعدد النماذج والتوجهات المتعلقة بدور وسائل الإعلام في التنمية إلا أن نموذج التحديث - على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليه - ما زال باحثو الإعلام والتنمية⁽¹¹¹⁾ والحكومات⁽¹¹²⁾ والوكالات الدولية... إلخ، يمارسونه ويروجون له، وما زال حلم اللحاق بالدول الصناعية الكبرى طموح معظم الحكومات⁽¹¹³⁾ وهذا ما يدفع الباحث لتناول فلسفة الإعلام التنموي في ضوء هذا النموذج.

بعد هذا الحديث الموجز عن أهم النماذج التي طرحت للدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في ظل فلسفة الإعلام التنموي، نعرض بإيجاز شديد لأهم الملامح العامة لفلسفة الإعلام التنموي ومدى تأثير بنيتها بالدور الملقى على عاتق وسائل الإعلام في إحداث التنمية.

الملامح العامة لفلسفة الإعلام التنموي

رغم أن فلسفة الإعلام التنموي، تشتمل بالإضافة إلى التنظير لدور وسائل

(110) بخيت. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية»، مرجع سابق، ص 137-139.

(111) حيث تنتمي أغلب البحوث التي تجرى في دول الجنوب إلى الرؤية التي تأخذ بنموذج التحديث. انظر عبد الرحمن، عواطف. «بحوث الصحافة والإعلام بين العالمية والخصوصية: رؤية نقدية»، ورقة بحث مقدمة إلى الحلقة النقاشية الثانية لمشكلات المنهج في بحوث الصحافة والإعلام المنعقدة في كلية الإعلام جامعة القاهرة، في الفترة من 13-16 مايو 1996، ص 10.

(112) يدلل على سعي الحكومات في البلدان النامية إلى الترويج لنموذج التحديث بهدف نقل النماذج الثقافية للحياة الغربية، أن حكومات هذه الدول تستورد على سبيل المثال ما بين 40% إلى 60% من برامجها الإذاعية والتلفزيونية من الدول المتقدمة؛ انظر: أبو زيد، فاروق. **انهيار النظام الإعلامي الدولي**. القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، 1991، ص 169.

(113) بخيت. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية»، مرجع سابق، ص 130.

الإعلام في التنمية، التنظير لجانبين آخرين هما: ملكية وسائل الإعلام، ووضع حدود للممارسة الإعلامية، إلا أن ما يبرر تركيزنا في الصفحات السالفة على الحديث عن دور وسائل الإعلام في إحداث التنمية، أن هذا الجانب من جوانب فلسفة الإعلام التنموي يكاد أن يكون الجانب الذي يحكم مقولات هذه الفلسفة فيما يتعلق بالجانبين الآخرين.

ذلك لأن الظروف التاريخية والمجتمعية التي تعيشها هذه البلدان وطبيعة أفرادها، والأهداف التي تسعى هذه البلدان لبلوغها، والتي تلخص في إحداث التنمية في شتى المجالات بأسرع وقت ممكن للحاق بركب الدول المتقدمة، تلقي على الدولة عبئاً كبيراً - لاسيما في ظل الجهل والأمية والقبلية الموجودة في هذه البلدان - في قيادة عملية التنمية والتحديث في شتى مناحي الحياة الاجتماعية. وفي ظل هذا تلقي الدولة على عاتق وسائل الإعلام دوراً كبيراً في المساهمة على القضاء على الواقع المعوق للتنمية، وفي مساندة العمليات التنموية وتهيئة الأذهان لتقبلها والمشاركة الإيجابية فيها... وما إلى ذلك من مهام ينتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها. وحتى تضمن الدولة قيام وسائل الإعلام بهذا الدور فإن الفكر الإعلامي التنموي يبيح لها - وفي حدود تحقيق هذا الهدف - التحكم في العملية الإعلامية سواء من خلال تملك وسائل الإعلام أو وضع ما تراه مناسباً من ضوابط لملكيتها، بل أيضاً وضع ما تراه مناسباً من ضوابط لممارسة العمل الإعلامي برمته.

المبحث الثالث

منهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي

من الضروري على الباحث في سعيه تلمس الطريق الذي ينبغي أن يسلكه في تناوله النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي أن يعمل على التعرف على المسالك التي اتبعتها الكتابات العربية السابقة في تناولها لهذه الفلسفات الإعلامية، كمقدمة ضرورية تساعد على استجلاء السبيل الذي ينبغي أن يسلك في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات.

ولما كان المنظور الإسلامي الذي يتناول الباحث على هذه فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً يمتلك منهجية مغايرة للمنهجية الوضعية التي أفرزت هذه الفلسفات، فإن ذلك - لاشك - يتطلب توضيح ملامح هذه المنهجية وتوضيح انعكاساتها على الكيفية التي ينبغي أن يتم خلالها التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية محل الدراسة.

وهكذا يمكن تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين، يسعى كل واحد منهما إلى معالجة قضية من القضيتين محور البحث:

المطلب الأول: ويسعى الباحث خلاله لتناول الكتابات العربية التي عالجت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً.

المطلب الثاني: ويسعى خلاله لتوضيح ملامح المنهجية التي سيتبعها في تناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً.

المطلب الأول

معالجة الكتابات العربية لفلسفات الإعلام الوضعية (رؤية نقدية)

الواقع أن هناك العديد من الكتابات العربية التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية سواء بالتأييد أو النقد أو الوصف أو ما إلى ذلك، ويكتفي الباحث هنا باستقراء التوجهات المختلفة لهذه الكتابات، والإشارة إلى بعض النماذج الدالة

على كل توجه منها، ثم يعقب ذلك بعرض رؤية نقدية شاملة لهذه التوجهات لتلمس أوجه الخلل والقصور التي تشوبها والتي تحاول هذه الدراسة استدراكها.

وقبل استعراض هذه النماذج تجدر الإشارة إلى عدة أمور تتعلق بتناول الكتابات العربية لفلسفات الإعلام الأربع - محور دراستنا - تفيد في مزيد من التأطير لتناولنا النقدي لهذه الكتابات، هذه الأمور هي:

أ - أن فلسفة الإعلام الليبرالي (التقليدية)، والتي تنكر لها أهلها لما ترتب على تطبيقها من مساوئ، لم تعد أي من الكتابات العربية أو غيرها تروج لها أو تدعو إلى تبنيها، وهذا قمين بالأ نغير لما كتب عنها انتباهاً⁽¹¹⁴⁾.

ب - أن فلسفة الإعلام الاشتراكي لم ولن يتبنى الدعوة لها إلا من يتبنى الأيديولوجية الاشتراكية برمتها، أو على الأقل من يساير في كتاباته هذه الأيدولوجية إذا ما كانت مطبقة في قطره. ومن الطبيعي أن يكون التصور الذي يتبناه أو يروج له لهذه الفلسفة الإعلامية، مسيراً للنمط الذي يتخذه الفكر الاشتراكي المطبق في بلده⁽¹¹⁵⁾ وهذا يجعلنا في حلٍ من التعرض للكتابات التي تتبنى هذه الفلسفة الإعلامية، ما دام تبنيها يتم من منطلق أيديولوجي، لا من منطلق ما قد يميزها من سمات عن باقي الفلسفات الإعلامية الوضعية.

ج - هناك إجماع على أهمية الدور التنموي لوسائل الإعلام - وهو أهم ما

(114) حول أهم الانتقادات التي وجهت لهذه الفلسفة من قبل أصحابها أنفسهم انظر :

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp 78, 79.

(115) انظر على سبيل المثال: التهامي، مختار. الإعلام والتحول الاشتراكي، سلسلة المكتبة الإعلامية، القاهرة: دار المعارف، 1969؛ محسن، حميد جاعد. التنمية والتخطيط الإعلامي في العراق، سلسلة دراسات (179) بغداد: دار الرشيد للنشر، مشورات وزارة الثقافة والفنون، 1979؛ كامل، أحمد. نظريات الإعلام وقضية فلسطين، السلسلة الإعلامية (10)، بغداد: مديرية الإعلام العامة بوزارة الثقافة والإعلام، 1970، ص 67-77؛ الداوقي، إبراهيم. «الإعلام والتنمية الحضارية في الوطن العربي». مجلة التوثيق الإعلامي، السنة الخامسة، العدد (1)، 1986، ص 33-60؛ العطيفي، جمال. آراء في الشرعية والحرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 510 وما بعدها.

يميز فلسفة الإعلام التنموي - في الكتابات العربية⁽¹¹⁶⁾، وهذا أمر طبيعي تفرضه طبيعة البلدان التي ينتمي إليها أصحاب هذه الكتابات، ولا تختلف هذه الدراسة مع هذه الكتابات حول أهمية هذا الدور، ولكنها تختلف معها في المفهوم الذي تطرحه للتنمية والتوجهات التي تتبناها لكيفية إحداثها، والتي تدور غالباً في فلك طروحات الكوزمولوجيا العلمانية.

بعد هذه التوضيحات الضرورية، والتي تساهم في تأطير تناولنا النقدي للكتابات العربية التي تحدثت عن فلسفات الإعلام الوضعية، يمكن تقسيم هذه الكتابات إلى شقين كبيرين: أحدهما يتمثل في الكتابات التي تدور في فلك الأرضية الفكرية الوضعية التي أفرزت هذه الفلسفات. وثانيهما: ويتمثل في الكتابات التي تنطلق في تناولها لهذه الفلسفات من أرضية مغايرة تماماً للأرضية التي أفرزتها، وهي الأرضية الإسلامية.

وفيما يلي نعرض لهذين النوعين من الكتابات بشيء من الإيجاز.

أولاً: الكتابات الدائرة في فلك الأرضية الفكرية التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية

الواقع أن هذه الكتابات تضم أكثر من توجه، فهناك توجه يدعو إلى تبني إحداها بصراحة ووضوح، وهناك من يتبنى إحدى هذه الفلسفات أو مقولاتها في جانب ما من جوانب العملية الإعلامية بشكل ضمني ويسعى لوصف الواقع الإعلامي على هده، وهذا يمكن أن نسميه توجهاً توصيفياً، وهناك توجه ناقد لهذه الفلسفات أو لبعض طروحاتها، وهذا النقد قد يهدف إلى تقويم بعض طروحات فلسفة إعلامية ما، ولكن دون أن يخرج عن الإطار العام للأرضية

(116) انظر على سبيل المثال: الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 75-102؛ أحمد، محمد عبد القادر. دور الإعلام في التنمية، سلسلة دراسات (314)، بغداد: منشورات وزارة الثقافة، 1982؛ مصالحة، محمد. «تنمية الإعلام كشرط للتنمية العربية الشاملة». مجلة شؤون عربية، العدد 38، تونس: الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، يونيو 1984، ص 116-138؛ عبد الرحمن، عواطف. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، بيروت: دار الفارابي، 1989، ص 95-110؛ إبراهيم، شاكر. الإعلام ووسائله ودوره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، مالطا: مؤسسة أدمر للنشر والتوزيع، د. ت، ص 173-217.

الفكرية التي أفرزت جميع فلسفات الإعلام الوضعية.

وهكذا فنحن أمام توجهات ثلاثة : وصفي، داع لتبني إحداها، ناقد.

وفيما يلي نعرض لملامح هذه التوجهات بشيء من الإيجاز.

أ - التوجه الوصفي :

نقصد هنا بهذا التوجه الكتابات التي اهتمت بوصف الواقع الإعلامي في بلدانها، أو في البلدان العربية عامة في ضوء الفكر الإعلامي السائد في هذه البلدان، أو في ضوء النظرية الإعلامية المثلي من وجهة نظر أصحاب هذا التناول. والواقع أن هذا التوجه يأخذ أكثر من شكل في وصفه للواقع الإعلامي وأهم أشكال هذا التناول التوصيفي.

- تناول يهدف لوصف الواقع الإعلامي أو أحد جوانبه في المجتمع محل الدراسة، وهذا التوجه إما أن يكتفي بمرحلة الوصف دون أن يتعداها لمرحلة التقويم⁽¹¹⁷⁾، أو يتعداها إلى مرحلة النقد والتقويم منطلقاً في ذلك من المفاهيم الشائعة المتعلقة بحرية الرأي وحقوق الإنسان لاسيما حق الاتصال، وما إلى ذلك من المفاهيم التي تقترب كثيراً من المفاهيم التي تحتضنها فلسفة الإعلام الليبرالي⁽¹¹⁸⁾.

(117) انظر على سبيل المثال: حافظ، أسماء حسين. قانون الصحافة بين أصول النظرية ومنهج التطبيق، القاهرة : مطابع سجل العرب، 1990.

(118) انظر على سبيل المثال: نجيدة، سعيد عبده. «حرية الصحافة في مصر بين النظرية والتطبيق منذ صدور دستور 1923 حتى مارس 1954»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1991؛ أبو زيد، فاروق. النظم الصحفية في الوطن العربي، القاهرة : عالم الكتب، 1986؛ حامد، حماد إبراهيم. «الصحافة والسلطة السياسية في الوطن العربي: دراسة حالة لمشكلة العلاقة بين الصحافة والسلطة السياسية وتأثيراتها على السياسية التحريرية في الصحافة المصرية من 1960 إلى 1981»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة : كلية الإعلام، 1994؛ صالح، سليمان. أزمة حرية الصحافة في مصر، القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية، 1995؛ النعيمي، حازم. حرية الصحافة في لبنان، القاهرة : العربي للنشر والتوزيع، 1989؛ عبد المجيد، ليلي. الصحافة في الوطن العربي، القاهرة : العربي للنشر والتوزيع، د. ت.

- تناول يهدف لوصف جوانب العملية الإعلامية - أو بعضها - في مجتمع الدراسة وتقويمه تبعاً لمعايير أكثر الفلسفات الوضعية قبولاً لدى الباحثين، وهي فلسفة المسؤولية الاجتماعية⁽¹¹⁹⁾.

- تناول يسعى لوصف الواقع الإعلامي بالشكل الذي يؤيد ادعاءه أن هذا الواقع الإعلامي يطبق أفضل الفلسفات الإعلامية والتي تتمثل في فلسفة المسؤولية الاجتماعية⁽¹²⁰⁾.

ب - التوجه الداعي لتبني بعض هذه الفلسفات

وهنا تدعو الكتابات التي تنتمي إلى هذا التوجه لتبني بعض الفلسفات الإعلامية الوضعية التي ترى أنها النموذج الأمثل الذي ينبغي الاقتداء به.

- النموذج البارز في هذا الصدد هو الدعوة إلى تبني فلسفة المسؤولية الاجتماعية بشكل صريح ومحدد⁽¹²¹⁾ أو بشكل أقل صراحة ووضوحاً⁽¹²²⁾.

(119) انظر على سبيل المثال: عبد العزيز، عزة. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية: دراسة تحليلية لوظائف الصحافة، مع التطبيق على صحيفتي الأهرام والأهالي، خلال الفترة من 1978 إلى 1987»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية الآداب بسوهاج، 1992)؛ أبو العلا، محمد حسام الدين محمد. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية: دراسة مقارنة للمضمون والقائم بالاتصال في الصحف القومية والحزبية، في الفترة من 1991 إلى 1994»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1996).

(120) انظر على سبيل المثال، ما ذكره عبد اللطيف حمزة من أوصاف لواقع الصحافة المصرية بداية من ثورة يوليو، بالشكل الذي يدل على أنها كانت تمارس طبقاً لفلسفة المسؤولية الاجتماعية؛ الإعلام له تاريخه ومذاهبه، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965، ص 143-167.

انظر كذلك: وصف محمد علي العويني للإعلام الخليجي على أنه ينتمي لفلسفة المسؤولية الاجتماعية؛ العويني، محمد علي. الإعلام الخليجي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984، ص 344.

(121) فعلى سبيل المثال يرى بسيوني حمادة أن «نظرية المسؤولية الاجتماعية هي أكثر النظريات واقعية، وأكثرها ملائمة للتطبيق في الوطن العربي والدول النامية عموماً»؛ انظر كتابه: دور وسائل الاتصال في صنع القرارات في الوطن العربي، سلسلة إطروحات الدكتوراه، (21) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 172.

(122) مثال ذلك ما يقوله محمد حسام الدين محمد أبو العلا من أن «المستقبل لنظرية =

- وهناك من يدعو إلى تبني أفضل ما تمخضت عنه التجارب الأجنبية، وإن كان يعترف بأن خصوصية البلدان العربية سوف تؤدي بشكل طبيعي إلى مخالفة هذا التطبيق لما هو عليه في بيئته الأصلية⁽¹²³⁾

يضاف لما سبق أن كل من يتبنى الأيدلوجية الاشتراكية سوف يدعو بشكل طبيعي لتبني فلسفة الإعلام الاشتراكي، كذلك الدعوة المجمع عليها من قبل باحثي الإعلام للدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في إحداث التنمية، وإن اختلف هؤلاء الباحثون في نمط التنمية الذي يتبنونه ما بين اشتراكي أو ليبرالي⁽¹²⁴⁾.

ج - التوجه الناقد

تسعى كتابات هذا التوجه إلى نقد بعض جوانب الفلسفات الإعلامية الوضعية، بهدف تقويمها وجعلها أكثر كفاءة ومواءمة لظروف البلدان النامية، وما يهمنا عرضه هنا هو أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة المسؤولية الاجتماعية، وفلسفة الإعلام التنموي، أما فلسفة الإعلام الاشتراكي فمن الطبيعي أن تجابه بالنقد من دعاة الإعلام الليبرالي، ومن ثم فلا حاجة لنا هنا للإشارة إلى هذه لانتقادات.

ويمكن اختصار أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة المسؤولية الاجتماعية فيما يلي:

1 - وقوف فلسفة المسؤولية الاجتماعية عند حد وضع مجموعة من

= المسؤولية الاجتماعية وآليات التنظير الذاتي للمهنة، حيث تتجه المجتمعات في أنحاء العالم الثالث للاقتصاد الحر، وهو الاتجاه الذي سيطر عليه الإعلام طال الأمد أم قصر، ويرتبط بذلك الإعلاء من شأن التنظيم الذاتي للمهنة، ورفع وعي الجماهير تجاه ما تقدمه وسائل الإعلام بحيث يكون لها نشاط تقويمي لكل ما تقدمه وسائل الإعلام»، مرجع سابق، ص 108.

(123) انظر على سبيل المثال، العلمي، محمد الإدريسي. «الإعلام الذي نريده: مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعايير». مجلة الإعلام العربي، السنة الثالثة، العدد الثاني، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، صفر 1404هـ، ديسمبر 1983م، ص 91-92.

(124) راجع ما أشرنا إليه سلفاً من كتابات حول الإعلام التنموي، والإعلام الاشتراكي.

المواثيق الأخلاقية التي تحد من انحراف وسائل الإعلام، وهذا بالطبع لا ينبغي الاكتفاء به من قبل وسائل الإعلام في العالم الثالث وإنما ينبغي أن تلتزم هذه الوسائل التزاماً ذاتياً بالمساهمة في تنمية المجتمع وترقيته، وهذا الالتزام ينبغي أن يكون نابعاً من الإرادة الوطنية الحرة لهذه الوسائل، وليس مفروضاً بأي نوع من أنواع الإلزام السلطوي⁽¹²⁵⁾.

2 - تركيزها على جانب واحد فقط من جوانب المسؤولية وهو مسؤولية الإعلامي قبل مجتمعه الذي يتوجه إليه برسائله الإعلامية، وإغفالها لما ينبغي أن يلقي عليه من مسؤوليات قبل جماعته المهنية⁽¹²⁶⁾.

3 - يضاف إلى ما سبق ما وجه إليها من انتقادات تتعلق بما جابه الأفكار التي دعت إليها من عدم التزام حقيقي بها في أرض الواقع وأضحت أفكارها أقرب للصروح الأخلاقية التي لم تلق التزاماً حقيقياً. فقد ظل الطابع الاحتكاري التجاري هو النمط المسيطر على وسائل الإعلام الغربية بكل ما يمثله من مخاطر على حرية الإعلام على المستوى الوطني وعلى الصعيد الدولي⁽¹²⁷⁾.

أما عن أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة الإعلام التنموي فيمكن تلخيصها فيما يلي :

1 - أنها ساهمت في ترسيخ التبعية الإعلامية والثقافية للدول الغربية. فالدور الذي كُلفت به وسائل الإعلام للمساهمة في عملية التنمية والمتمثل في عملية

(125) انظر في ذلك: أبو زيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 215-216. عبد المجيد، ليلي. «السياسات الاتصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية». مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، العددان الأول والثاني، يوليو، سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر 1994، ص 71.

(126) أبو العلا. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية»، مرجع سابق، ص 110-114.

(127) أبو زيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 155، حول مدى تطبيق مقولات فلسفة المسؤولية الاجتماعية في أرض الواقع انظر على سبيل المثال الدراسات التالية: البادي، محمد محمد أحمد. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1968)؛ صالح. أزمة حرية الصحافة في النظم الرأسمالية، مرجع سابق؛ البشر، محمد بن سعود. المسؤولية الاجتماعية في الإعلام: النظرية وواقع التطبيق، الرياض: دار عالم الكتب، 1996.

نقل الشعوب النامية من النمط التقليدي إلى التحديث، أي الحياة وفقاً للنمط الغربي، من خلال حثها على نبذ الأساليب التقليدية وترغيبها في الأنماط الاستهلاكية التي تسود المجتمعات الغربية المتقدمة⁽¹²⁸⁾ أدى إلى تغلغل نمط «مجتمع الاستهلاك» الغربي عموماً، والأميركي خصوصاً، في عقول الناس في البلدان النامية بشكل مَرَضِي، إذ أن الأكثرية منهم تنظر إلى التنمية من خلال القشور الظاهرة ولا تلتفت إلى اللب، أي إلى الجوهر.

وتمارس وسائل الإعلام الأجنبية والخاصة دوراً سلبياً في هذا المجال حيث إنها تعمل على تشجيع النزعة الاستهلاكية عند المواطن في البلدان النامية من خلال وضع معايير للتقدم والتحضر - أي «التنمية» بمفهومها هي - تقوم على مقدار ما يحصل عليه الفرد من سلع وخدمات ضرورية وترفيهية، وليس على مقدار ما يقدمه هو من إنتاج ومساهمة في عملية التنمية⁽¹²⁹⁾.

2 - عمقت نظرية التنمية تبعية الإعلام للسلطات المحلية، وذلك لأن النخب السياسية صاغت الدور السلطوي للإعلام بحجة القيام بالتنمية، وجعلت حرية الإعلام والتنمية قيمتين متضادتين لا يمكن الحصول على إحدهما إلا بالتضحية بالأخرى بينما الواقع والمنطق يقولان بإمكانية الحصول عليهما معا كما دلت على ذلك تجارب الدول الصناعية⁽¹³⁰⁾.

والبدائل المطروحة لتلافي هذه الانتقادات الموجهة لفلسفة الإعلام التنموي يمكن تلخيصها في العمل على التحرر من التبعية الخارجية⁽¹³¹⁾ وتحرير وسائل

(128) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 50.

(129) الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 92-93.

انظر أيضاً: حجاب. الإعلام والتنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 91؛ الجمال، راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 201-202؛ السماك، محمد. تبعية الإعلام الحر، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص 39-40.

(130) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 94؛ الجمال. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 196-197.

(131) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 331.

الإعلام من التبعية للسلطات المحلية على أن تلتزم هذه الوسائل بالأهداف التنموية التزاماً ذاتياً⁽¹³²⁾.

تقويم الكتابات العربية الدائرة في فلك الأرضية المعرفية الغربية

بعد هذا العرض الموجز لأهم توجهات الكتابات العربية الدائرة في فلك الأرضية المعرفية التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية، سواء في تقويمها للواقع على ضوءه، أو تقويمها لبعض جوانب هذه الفلسفات بالشكل الذي يجعلها أكثر كفاءة وفاعلية، نحاول في السطور التالية تفسير العلل الكامنة وراء ارتباط هذه الكتابات بالأرضية المعرفية الغربية وعدم تجاوزها. ويمكن القول أن أهم هذه العلل تتمثل فيما يلي:

- لما كان الوطن العربي يتبع في مجمله أيديولوجيات منقولة في معظمها - مع بعض الاستثناءات الهامشية في بعض الأقطار⁽¹³³⁾ - فقد كان من الطبيعي أن تكون الفلسفات الإعلامية السائدة في هذه البلدان فلسفات تتوافق مع هذه الأيديولوجيات الوضعية، التي هي في النهاية إفراز للأرضية المعرفية الغربية.

- ولما كان الواقع الإعلامي في هذه البلدان يسير على هدي فلسفات إعلامية وضعية، فإن ذلك أدى بصورة طبيعية إلى أن يتم توصيف هذا الواقع وتقويمه على هدي هذه الفلسفات وفي أحيان أخرى يتم تقويم بعض جوانب هذه الفلسفات بالشكل الذي يجعلها أكثر توافقاً مع الظروف المجتمعية لهذه البلدان.

- وفي ظل دوران الكتابات العربية في فلك الأرضية المعرفية الغربية وإنتاجها الفكري في مجال الإعلام والاتصال، كان من الطبيعي ألا يسهم

(132) عبد الرحمن. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 102؛ أبو زيد، فاروق. «التحديات الإعلامية العربية، مقارنة بين عقدي الخمسينات والثمانينات». مجلة المستقبل العربي، العدد 128، 1989، ص 79-80؛ الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 100-102.

(133) راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 38

الفكر العربي وألا يتميز في معالجة حرية الاتصال في جوانبها المتعددة، والتي هي لب أي فلسفة إعلامية، وكل ما حواه هو تكرار للأفكار والمعالجات الشائعة في الأدبيات الغربية أو الوثائق الدولية التي تناولت الموضوع⁽¹³⁴⁾.

- لا نستطيع أن نزعّم أن دوران الكتابات العربية - سالفه الذكر - في فلك الأرضية المعرفية الوضعية، ناجم عن رغبة أصحابها في مسابقة الفكر الاجتماعي السائد في أوطانهم والمهيمن عالمياً دون أن تكون لديهم قناعة حقيقية بأن ما أفرزه العقل الوضعي من فكر اجتماعي وإعلامي هو مشترك إنساني عالمي لا ضير من نقله من أرض إلى أرض، بشرط إجراء بعض التعديلات الطفيفة التي تجعله أكثر ملاءمة للأرض الجديدة التي نقل إليها.

والواقع أن الكتابات الإعلامية التي تدور في فلك الأرضية المعرفية الغربية، سواء كتبت عن قناعة من أصحابها بالفكر الإعلامي الوضعي أو كانت تهدف لمسايرة الفكر الإعلامي الوضعي السائد في بلدانها قد أغفلت - عن وعي أو عن غير وعي - حقيقتين مهمتين: إحداهما تتعلق بطبيعة الفكر الإعلامي الوضعي الذي تتبناه وطبيعة الأرضية الفكرية التي أفرزته، والأخرى تتعلق بطبيعة المجتمعات التي تدعم هذه الكتابات تطبيق الفلسفات الإعلامية الوضعية فيها.

- أما الحقيقة التي أغفلتها هذه الكتابات والتي تتعلق بالفكر الإعلامي الذي تتبناه، فتتمثل في كون بنية هذا الفكر الإعلامي الوضعي لا تعدو أن تكون جهداً نظرياً ينطلق من المسلمات التي تشكل هيكل النسق الفكري الوضعي (الكوزمولوجيا العلمانية) ساعياً إلى المساهمة في الغايات التي يتبناها هذا النسق العلماني. ومن ثم فإن الاستنجاد به لتحقيق غايات مغايرة لتلك التي تشكل من أجلها إما أن يكون استنجاداً فاشلاً، وإما أن يجر معه المنظومة الفكرية التي أفرزته برمتها من مسلماتها إلى غاياتها.

(134) انظر: مكاوي، حسن عماد. أخلاقيات العمل الإعلامي: دراسة مقارنة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994، ص 87؛ راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 23-24.

- وأما الحقيقة التي أغفلتها هذه الكتابات التي تتعلق بطبيعة المجتمعات المراد نقل الفلسفات الإعلامية الوضعية إليها فتتمثل في الطبيعة التي تتسم بها العقيدة التي تدين بها شعوب هذه المجتمعات، والتي تفرض عليها الإيمان بمقدمات مغايرة تماماً للمقدمات التي تشكل هيكل النسق العلماني بأكمله، وتطرح أمام أفراد هذه الشعوب ومجتمعاتها غايات مغايرة للغايات التي يطرحها النسق العلماني، وهذا يعني بشكل بدهي أن الوسائل اللازمة لتحقيق غايات نسقين فكريين مختلفين لا بد أن تكون مختلفة.

وهكذا فإن الخطأ الواضح الذي وقعت فيه بعض الكتابات العربية التي تتبنى فلسفات الإعلام الوضعية - بشكل صريح أو ضمني - أو التي تدور في فلكها بصفة عامة، يتمثل في إغفالها للحقيقتين سالفتي الذكر، مما جعل تبنيها لهذه الفلسفات قائماً على أساس غير منطقي في أغلب مناحيه.

ولا يعني هذا الرفض التام لكل ما أنتجه العقل الوضعي من فكر إعلامي فقد يكون هناك قدر من التشابه بين بعض المقولات الفرعية المتناظرة في النسقين الإسلامي والعلماني قد تسمح بقدر من الاستفادة من بعض المقولات التي يطرحها الفكر الإعلامي الوضعي وهذا ما كان ينبغي أن تستكشفه هذه الكتابات قبل أن تشرع في تبني هذه الفلسفات والترويج لها، حتى يمكنها إقامة قرار التبني من عدمه على أساس منطقي سليم.

ثانياً: الكتابات ذات التوجه الإسلامي

المتأمل في الكتابات العربية ذات التوجه الإسلامي التي حاولت الاقتراب من فلسفات الإعلام الوضعية اقتراباً نقدياً، يجد أنها انطلقت في تناولها لهذه الفلسفات من أكثر من منطلق نقدي. وبالطبع لم تقتصر الكتابات الإسلامية على التناول النقدي لهذه الفلسفات وإنما حاول بعضها تلمس الأسس التي تقوم عليها فلسفة الإعلام في الإسلام، وبذل البعض الآخر جهداً طيباً في استجلاء الكثير من الجوانب التي تشكل بنية فلسفة الإعلام الإسلامي، غير أن هذه الجهود لم تتمخض عن إخراج فلسفة إعلامية متكاملة تبرز فلسفات الإعلام الوضعية.

وفيما يلي نعرض ويبيجاز شديد لأهم المنطلقات التي انطلقت منها الكتابات ذات التوجه الإسلامي في تناولها النقدي لهذه الفلسفات، ثم نليها بعرض بعض النماذج التي حاولت تلمس أسس فلسفة الإعلام في الإسلام أو تناولت بالتفصيل بعض ملامحها، ثم نلي كل ذلك بعرض رؤية نقدية لهذه الكتابات لتبين أوجه القصور التي تشوب هذه الكتابات - من وجهة نظر هذه الدراسة - والتي تسعى هذه الدراسة لتلافيها.

أ- الكتابات النقدية

يمكن حصر أهم المنطلقات النقدية التي تناولت الكتابات العربية ذات التوجه الإسلامي خلالها فلسفات الإعلام فيما يلي :

أ - هناك كتابات انطلقت في تناولها النقدي لهذه الفلسفات من إظهار حقيقة الفكر الذي يقف وراءها والذي ساهم في صنعها على النحو الذي يحقق مآربه.

وهنا يرى أصحاب هذا المنطلق النقدي أن اليهود أصحاب دور كبير في صناعة هذه الفلسفات وفي دعم تطبيقاتها⁽¹³⁵⁾.

والواقع أن هذا المنطلق في نقد فلسفات الإعلام يصعب إثباته، وحتى لو أمكن ذلك فإن هذا لا يغني عن ضرورة نقد البناء الفكري لهذه الفلسفات نقداً علمياً وموضوعياً.

ب - هناك كتابات لم تتجاوز في نقدها الانتقادات التي وجهت لفلسفات الإعلام الوضعية من قبل الكتابات التي تدور في فلك الأرضية المعرفية التي أفرزت هذه الفلسفات وربما أفاضت هذه الكتابات في سرد المزيد من الأدلة

(135) نجيب. الإعلام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 40-80؛ العاني، فؤاد توفيق. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993، ص 365-366. ويلخص الرؤية النقدية لأصحاب هذا المنطلق ما ذكره عمارة نجيب من أن «الحرية والتسلط والمسؤولية الاجتماعية والالتزام كلها مفاهيم محل جدل ونزاع تذهب إلى حد يجعل تصورهما لدى طرف يناقض تصورهما لدى الطرف الآخر. وهذا ما يجعلنا نؤكد تدخل اليهود، إذ أرادوا أن يضرّوا بتدخلهم عدداً من العصفير بحجر واحد». نجيب. الإعلام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 79.

التي تبرهن على فشل هذه الفلسفات في الواقع العملي⁽¹³⁶⁾.

ج - هناك كتابات ترى أن فلسفات الإعلام أو نظرياته ليست بالنظريات وإنما هي سياسات سواء للنظم السلطوية في الإعلام أو للهوية التحررية، أو للدعاية الشيوعية، وترى أن المذاهب الفكرية التي أفرزت هذه النظريات لا تعدو أن تكون مذاهب سياسية تستهدف بناءً سياسياً واجتماعياً وثقافياً لا مكان فيه للإعلام، إلا من أجل الدعاية والترويج لهذا المذهب أو ذاك بعيداً عن الموضوعية العلمية المحايدة⁽¹³⁷⁾، وهناك من يذهب إلى أن هذه النظريات لا تخرج عن كونها فروض يعوزها الوثوق لتصل إلى مرتبة الحقائق اليقينية، ويرى أن عجز علماء الإعلام الحديث عن الوصول إلى نظرية موحدة للإعلام أقوى دليل على عجز البشر عن فهم البشر، وأكبر برهان على وجوب الرجوع للخالق عز وجل⁽¹³⁸⁾.

والواقع أن مثل هذه الكتابات التي تعيب على نظريات الإعلام ارتباطها بالمذاهب السياسية وترويجها لها، أو تعيب عليها وجود اختلافات بينها وعدم إمكانية إقامة نظرية موحدة، تغفل أن هذه النظريات تشكلت بالصورة التي تخدم بها تلك المذاهب التي تعمل في ظلها، ومن ثم فدورانها في فلك هذه المذاهب التي أفرزتها، أو اختلافها باختلاف هذه المذاهب أمر طبيعي ومنطقي ولا مجال للطعن فيه.

د - هناك كتابات تناولتها تناولاً نقدياً بمدى قربها أو بعدها عما يطرحه الإسلام بخصوص الفلسفة الإعلامية⁽¹³⁹⁾، وهناك من يرى أن تبني أي من أسس

(136) انظر على سبيل المثال: عامر، سليمان درويش. نظرات في الإعلام، الجزء الأول، مبادئ ونظريات الإعلام العام، د. ت، ص 87، 158؛ البشر. المسؤولية الاجتماعية في الإعلام:

النظرية وواقع التطبيق، مرجع سابق، ص 28-35.

(137) ساعاتي، أمين. السياسة الإعلامية في المملكة العربية السعودية. الرياض: المركز السعودي للدراسات الاستراتيجية، 1992، ص 65-26.

(138) سليمان. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 97.

(139) جريشة، علي. نحو إعلام إسلامي: إعلامنا إلى أين؟، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989، ص 34-29.

هذه الفلسفات الوضعية في الواقع التطبيقي هو مناقضة صريحة للإسلام وأخلاقه⁽¹⁴⁰⁾ لأنها بنيت على عقائد وأنماط سلوك ونظرة للحياة والكون مغايرة تماماً لما جاد به الإسلام⁽¹⁴¹⁾.

والواقع أن الحكم على عدم صلاحية تبني أي من أسس هذه الفلسفات دون الاستناد في ذلك إلى مقارنة علمية بين أسس هذه الفلسفات والأسس التي يطرحها الإسلام هو حكم يفتقر إلى الدقة.

ب - الكتابات التي عملت على طرح البديل الإسلامي

لم تستطع الكتابات العربية ذات التوجه الإسلامي التي حاولت تلمس ملامح فلسفة الإعلام في الإسلام إقامة بناء متكامل لهذه الفلسفة، ذلك لأن هذه الكتابات ذهبت مذاهب شتى في معالجتها لهذه القضية.

- فهناك من يرى أن كل محاولة لتنظيم الإعلام الإسلامي هي جناية على الإعلام الإسلامي وتضييق لآفاقه، لأن الإعلام الإسلامي لا يمكن أن تحتويه نظرية، مهما بذل فيها من جهد ودراسة وبحث⁽¹⁴²⁾.

- وهناك من يعترض على كلمة نظرية وتنظيم وتصنيف إذا ما قصد بها وجهة النظر الإنسانية، أو إذا قصد بها وجود فلسفة البشر لها أو اجتهادهم في صنعها، ولا يرى غضاضة في استخدام مصطلح «نظرية» إذا قصد به مجرد التصنيف الذي هو الاجتهاد في القياس والمقارنة والتسمية⁽¹⁴³⁾.

(140) الشنقيطي، سيد محمد سادتي. مدخل إلى الإعلام، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، الرياض: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1991، ص 28.

(141) الشنقيطي، سيد محمد سادتي. أصول الإعلام الإسلامي وأأسسه: دراسة تحليلية لنصوص الأخبار في سورة الأنعام (1)، الجزء الأول لسلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، الرياض: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1986، ص 9.

(142) عبد الواحد، حامد. الإعلام في المجتمع الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، السنة الثالثة، العدد (33)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ذو الحجة 1404هـ، سبتمبر 1984م، ص 47-48.

(143) نجيب. الإعلام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 70.
العاني. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة، مرجع سابق، ص 367.

- وهناك من يتخطى حدود الاهتمام بالمسمى إلى الاهتمام بتحديد ملامح الرؤية الإسلامية لفلسفة عمل وسائل الإعلام، ولكنه يكفي فقط بالقول بأن هذه الرؤية تعتمد على نفي ما يخالف العقيدة أو يلحق الضرر بالمجتمع الإسلامي أكثر مما تعتمد على إثبات وتحديد كل ما هو صالح⁽¹⁴⁴⁾.

- وهناك من عمل على طرح تصور لبناء نظرية الإعلام الإسلامي مكثفياً في ذلك بالحديث عن عناصر العملية الإعلامية، والضوابط التي وضعها الإسلام لكل عنصر، والضوابط التي وضعها لعملية التفاعل بين هذه العناصر، دون أن يلتفت إلى المقدمات الأساسية التي لا تعدو هذه الضوابط أن تكون نتائج طبيعية لها⁽¹⁴⁵⁾.

- وهناك من حاول تلمس الإطار العام للنظرية الإعلامية في الإسلام من خلال تحديد الركائز التي تقوم عليها، وذلك دون أن يلتفت لأهمية تحديد الإطار العام للنظرية الاجتماعية الإسلامية والتي تعد النظرية الإعلامية جزءاً أصيلاً منها، ودون أن يلتفت أيضاً لأهمية تحديد الإطار الكوزمولوجي الذي أفرز النظرية الاجتماعية الإسلامية وبالتالي أفرز النظرية الإعلامية الإسلامية، كمقدمتين ضروريتين لتحديد الإطار العام لفلسفة الإعلام في الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

- يضاف لما سبق عدد كبير من الكتابات يكاد يغطي كافة مناحي الرؤية الإسلامية للإعلام، لكن هذه الكتابات تفتقر إلى رؤية متكاملة لفلسفة الإعلام الإسلامي تنطلق على هداها في معالجة هذا الجزء أو ذاك من الرؤية الإسلامية للإعلام⁽¹⁴⁷⁾.

(144) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 162.

(145) سليمان. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 100-151.

(146) محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 256: 264.

(147) انظر على سبيل المثال: إمام، محمد كمال الدين. النظرة الإسلامية للإعلام: محاولة منهجية، ط2، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983؛ ابن ثابت، سعيد. الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، ط2، الرياض: دار عالم الكتب، 1993؛ غبور، أيمن محمد النبوي. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر: دراسة تطبيقية على كل من مصر والسعودية في الفترة من 1975 إلى 1992»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، 1996).

تقويم كتابات التوجه الإسلامي

إذا كان المأخذ الذي يمكن تسجيله على كثير من الكتابات العربية التي تبني الفلسفات الإعلامية الوضعية، أو تدعو إلى تبني إحداها، يتمثل في اتخاذ هذه الكتابات لقرار التبني لهذه الفلسفات دون أن تستكشف مدى الاتفاق أو الاختلاف بين الأرضية التي أفرزت هذه الفلسفات والأرضية الإسلامية المراد نقلها إليها، كمقدمة ضرورية لاتخاذ هذا القرار على أساس علمي ومنطقي سليم، فإن المأخذ الذي يمكن تسجيله على الكتابات ذات التوجه الإسلامي - سواء تلك التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً، أم تلك التي عملت على تلمس ملامح فلسفة الإعلام في الإسلام - يكاد يقترب من المأخذ الذي يسجل على هذه الكتابات.

ففيما يتعلق بالكتابات التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً جاداً يلاحظ أنها أغفلت نقد هذه الفلسفات في ضوء المقدمات الأصلية التي أفرزتها، والتي تتمثل في المسلمات التي تشكل ملامح النسق الفكري العلماني (الكوزمولوجيا العلمانية)، واقتصرت على تناولها النقدي في ضوء بعض المقولات المباشرة التي أفرزتها، والتي تتمثل في مقولات الفكر الاجتماعي الذي أفرز كل نظرية منها، رغم أن هذه المقولات ليست بالمقدمات الأصلية ولا تعدو أن تكون نتائج للمقولات التي شكلت ملامح النسق العلماني بأكمله، والذي كان يتطلب النقد المنطقي السليم البدء بها، لأن النتائج لا تنتقد في نفسها وإنما في ضوء المقدمات التي أفرزتها، لاسيما وأن الذي يسعى لهذا التناول النقدي يتبنى نسقاً فكرياً مغايراً تماماً للنسق الفكري الذي أفرز هذه الفلسفات.

أما الكتابات التي اتجهت إلى المساهمة في عملية بناء فلسفة إعلام إسلامي، فرغم أنها قدمت إسهامات مهمة في هذا الصدد، إلا أنها لم تهتم بالتأصيل للمقدمات التي تقوم عليها هذه الفلسفات على النحو المرجو. وربما يكون مرد ذلك إلى أن أي من هذه الدراسات لم تقصر همها على وضع تصور متكامل لهذه الفلسفة، وإنما الملاحظ أنها إما ركزت جلّ اهتمامها على تناول جزئية معينة من هذه الفلسفة، وإما تناولت هذه الفلسفة بالحديث ضمن أشياء كثيرة أخرى.

ومن ثم يصعب القول أن هذه الكتابات قدمت تصوراً متكاملًا لفلسفة إعلامية إسلامية تبرز فلسفات الإعلام الوضعية، تنبني على أسس منطقية راسخة⁽¹⁴⁸⁾.

بعد هذا العرض السريع لأهم الكتابات العربية التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية سواء تلك التي تدور في فلك الأرضية التي أفرزتها، أم تلك التي تناولتها من الأرضية الإسلامية وحاولت تلمس ملامح الفلسفة الإعلامية البديلة، تنجلي أمامنا أهم أوجه القصور التي تشوب هذه الكتابات، والتي تحاول هذه الدراسة - بعون الله - المساهمة ولو بقدر ضئيل في تلافيتها من خلال تناولها النقدي المقارن لهذه الفلسفات من المنظور الإسلامي.

المطلب الثاني

منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية

من المنظور الإسلامي

إذا كان الباحث يتخذ من المنهج التحليلي الأداة الأساسية في دراسته النقدية لفلسفات الإعلام الوضعية، فإنه يتخذ من المنظور الإسلامي المبدأ الموجه والهادي له في عملية التركيب التي يقيمها على أنقاض ما يتم تفنيده - خلال عملية التحليل التي يقوم بها - من مقولات هذه الفلسفات.

والواقع أن المنظور الإسلامي الذي ننطلق منه في عملنا التركيبي له منهجية خاصة ترتبط به ارتباطاً عضوياً، بحيث لا يمكننا فصلها عنه لاستخدامها في نسق فكري مغاير، وهذه المنهجية تنتمي لذلك الصنف من المناهج التي ترتبط بالمذهب أو النسق الفكري الذي أفرزها - والتي أشرنا إليها سلفاً - مثلها في

(148) وهذا ما جعل الرؤية الإسلامية للإعلام محل نقد من قبل بعض الباحثين، يدلل على ذلك ما وصف به أحد الباحثين الرؤية الإسلامية للإعلام بأنها «يتعاورها عوامل ضعف كثيرة أبرزها استناد غالبية المنظرين للإعلام «الإسلامي» ومسؤولياته على مرتكزات نظرية «دعائية» أكثر منها «علمية» وهو الأمر الذي يعرض تماسكها المنطقي للاهتزاز ومنطلقاتها للنقد والمراجعة»؛ أبو العلا. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية»، مرجع سابق، ص 102.

ذلك مثل المنهجية الوضعية التي لا مناص لمن يتبنى النسق الفكري الوضعي من السير على هداها في معالجة كل قضية تعن له.

وقبل التحدث عن الكيفية التي سيتناولها الباحث خلالها فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي، نعرض لأهم ملامح المنهجية الإسلامية التي يتبناها هذا المنظور⁽¹⁴⁹⁾ لتوضيح أهم ما تتسم به هذه المنهجية في مقابل المنهجية الوضعية، وتوضيح الإطار الذي تتيحه هذه المنهجية لتناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً مقارناً من خلاله.

وبذلك ينقسم هذا المطلب إلى فرعين هما: ملامح منهجية المنظور الإسلامي، وإطار تناول فلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي.

الفرع الأول

ملامح منهجية المنظور الإسلامي

يمكن تناول أهم ملامح منهجية المنظور الإسلامي أو المنهجية الإسلامية من خلال الحديث عن الإطار الذي تتحرك فيه هذه المنهجية، والمصادر التي تعتمد عليها في استقاء الحقائق والمعارف، وانعكاس ذلك على السمات التي تميزها عن المنهجية الوضعية.

(149) تجمع هذه المنهجية تحت لوائها منهجين كبيرين هما المنهج الأصولي والذي يختص بوظيفة التأصيل المنهجي والتنظيري ممثلاً في منهجية الاجتهاد والتي ترتبط أساساً بفقه الحكم والتي لا تهمل في الوقت نفسه فقه الواقع، والمنهج الثاني هو المنهج الحضاري والذي يرتبط بفقه الحركة وفقه الواقع والتغير والاستحلاف.

حول ملامح المنهج الأصولي انظر: أمزيان، محمد. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية» في ندوة الإسلام ومناهج العلوم التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة قسطنطينية بالجزائر في الفترة من 6-8 سبتمبر 1989م، ص 399-406؛ عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 221-222.

حول أهم ملامح المنهج أو المنظور الحضاري انظر: عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 88-104؛ عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 346.

أولاً: إطار المنهجية الإسلامية

إن محيط حركة المنهجية الإسلامية وإطارها ينطلق من تكامل مفهومي الغيب والشهادة⁽¹⁵⁰⁾، ولا يقصر اهتمامه على عالم الشهادة فقط كما يفعل المنهج الوضعي.

وأهم معطيات عالم الغيب على الإطلاق - والتي يمثل التسليم بها تسليماً بكل ما ينجم عنها من معارف غيبية - هي وجود الله - سبحانه وتعالى - الخالق الواحد المهيمن على كل صغيرة وكبيرة في أمور الكون، وينتج عن التسليم بهذه المقدمة نتيجة طبيعية هي أن هذا الخالق الواحد المهيمن الفاعل في حياة خلقه، هو خالق عالمي الغيب والشهادة، وهو العالم الأوحد بهما ولا مصدر لمعرفة ما غاب عنا سواه ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59].

وقد أخبرنا سبحانه ما يهمننا من حقائق عالم الغيب مثل إخباره لنا عن كيفية خلقنا وعلته، ومصيرنا، وما ينتظرنا في العالم الآخر من حساب وما يليه من ثواب أو عقاب، ومثل إخباره لنا عما يحيط بنا من مخلوقات لها ارتباط مباشر بوجودنا سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر وهي الجن والملائكة، وما إلى ذلك من أمور الغيب التي لا بد من الإلمام ببعض المعارف عنها.

وهكذا، وعلى ضوء المعارف التي أمدنا الله بها عن عالم الغيب، والمعارف التي يمكننا إدراكها من عالم الشهادة، تنطلق المنهجية الإسلامية في معالجة قضاياها معالجة شمولية، بخلاف المنهجية الوضعية التي تعالج قضاياها في إطار عالم الشهادة وحده.

ثانياً: تكامل مصادر التنظير في المنهجية الإسلامية

تفرض طبيعة الإطار الذي تتحرك فيه المنهجية الإسلامية أن يستمد الباحث المسلم حقائق عالم الغيب من عالم الغيب ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: 26-27]، وأن يستمد معارفه فيما يتعلق بعالم الشهادة من خلال استقرائه للوقائع الحسية التي تمكنه حواسه من إدراكها.

ومن خلال المزاجية بين هذين النوعين من أنواع المعرفة، ومن خلال ما ركب في العقل نفسه من قدرات تؤهله لإدراك العلاقات بين المتغيرات، واستخلاص النتائج من المقدمات، تصبح عملية إقامة الأبنية النظرية في ظل هذه المنهجية قائمة على أسس راسخة من الحقيقة المتكاملة المناحي⁽¹⁵¹⁾.

وفيما يلي نعرض للمصادر التي تستمد منها المنهجية الإسلامية معارفها وتقيم على هداها أبنيتها النظرية بشيء من التفصيل:

1 - الوحي

الوحي مصدر للمعرفة والتوجيه في حياة الإنسان يقصد به عموماً كلمة الحق التي أوحى الله بها إلى الأنبياء والرسل، لكي تبلغ ما أمر الله به إلى الأمم. والوحي مصدر للمعرفة والتوجيه الإسلامي يقصد به كلمة الله وإرادة الحق التي أوحى بها إلى نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ليلبغها إلى الناس كافة رسالة خاتمة كاملة شاملة، هداية للناس وإرشاداً إلى معنى وجودهم، وغاية هذا الوجود وتبياناً للمقاصد والمبادئ والقيم والأحكام التي ينبغي أن يلزموها لتحقيق غاية وجودهم وبلوغ مقاصد أعمالهم وعلاقاتهم. وجوهر ما يقدمه الوحي للناس هو توضيح طبيعة علاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى، وغاية وجود الإنسان في الكون، ودليل حركة الإنسان في هذه الحياة، ومصيره فيما وراء الحياة⁽¹⁵²⁾.

وهكذا تتميز المنهجية الإسلامية عن المنهجية الوضعية باعتمادها على مصدر

(150) حول تكامل مفهومي الغيب والشهادة وانعكاساتهما على المنهجية الإسلامية انظر: أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، سلسلة إسلامية المعرفة (9)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 109-116.

(151) حول ازدواجية مجال المعرفة (الغيب والشهادة) في المنهجية الإسلامية انظر: الكردي، راجح عبد الحميد. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، سلسلة الرسائل الجامعية (8)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 480-482.

(152) أبو سليمان. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 116.
كذلك: أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (4) فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 15-16.

علوي تستمد منه حقائق الغيب كاملة، كما تستمد منه كليات الوجود وغاياته ومقاصده، وتتخذ منه هادياً وموجهاً لها في أي بناء نظري تقيمه⁽¹⁵³⁾.

2 - الواقع المحسوس

المصدر الثاني الذي تستقي منه المنهجية الإسلامية معارفها وتقيم على هده أنبيتها النظرية هو الواقع المحسوس، فهي تعمل على استقرار الواقع بما يناسبه من أساليب علمية، بغية تحديد السنن والنواميس التي تحكم التفاعل بين أجزائه، مهتدية في ذلك بالثوابت التي أمدها بها الوحي.

وبذلك تتميز المنهجية الإسلامية عن المنهجية الوضعية باستنادها إلى الوحي كمبدأ هاد تضبط على ضوء الكليات التي يمددها بها، المعارف الجزئية التي تستقيها من الواقع المحسوس⁽¹⁵⁴⁾.

ويؤدي اعتماد المنهجية الإسلامية على الوحي كمعيار ثابت تنطلق منه في ضبط المعارف الجزئية المستقاة من الواقع المحسوس إلى تلافي أهم وجهين من أوجه قصور المنهجية الوضعية⁽¹⁵⁵⁾ التي تقيم بنائاتها النظرية كاملة على المعطيات الجزئية للواقع المحسوس، وهما:

- اعتمادها التام على المتغيرات والعوامل التي تستطيع رصدها في الواقع المحسوس كمقدمات تقيم عليها بنائاتها النظرية، وهكذا فإن ظهور أي متغير جديد بتغير الزمان أو المكان كفيل بأن يصيب هذا البناء النظري بالخلل والقصور.

(153) للمزيد حول مدى الاعتماد على الوحي في المنهجية الإسلامية انظر: العلواني، طه جابر. الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، سلسلة المحاضرات (1)، ط2، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 29-30.

(154) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. «معارف الوحي: المنهجية والأداء». مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الثالث، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رمضان 1416هـ، يناير 1996م، ص 100-101.

(155) حول نقائص وسلبيات المنهجية الوضعية انظر: أمزيان. «تلازم الموضوعية والمبعية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 50-86.

- إغفالها التام للجوانب الغيبية التي قد يكون لها تأثير مباشر على ما يمكن
رصده من ظواهر في عالم الحس، وهذا يجعل فهم هذه الظواهر فهماً
قائماً على معطيات منقوصة.

وبالطبع تتلافى المنهجية الإسلامية هذين الجانبين من جوانب القصور
باعتمادها على معارف الوحي التي تعطي نظرة متكاملة للعوامل الفاعلة في
الظاهرة الإنسانية، لا ينال منها تغير الزمان أو المكان، لأنها صادرة ممن خلق
الزمان والمكان، كما أنها لا تغفل في تحليلها لمعطيات الحس ما قد يكون ذا
تأثير فاعل عليه من غيبات.

3 - العقل

العقل في المنهجية الإسلامية هو أداة الحصول على المعرفة، وأداة إقامة
الأبنية النظرية بناء على المعارف التي يحصل عليها سواء من كتاب الله
المسطور (الوحي) أو كتاب الله المفتوح (الكون). ويسعى العقل الملتزم
بالمنهجية الإسلامية في قراءته لكتاب الله المسطور للوصول إلى توحيد الألوهية
البارزة في نشاط الظواهر، وحركاتها ووجودها وتفاعلاتها والسنن والقوانين التي
تحكمها - وكلها صنع الله الذي أتقن كل شيء - والانطلاق نحو حفظ
الأمانة، والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة «الشهود
الحضاري» و«إخراج الأمة الوسط» وبناء «الأمة الخيرة». كما أنه في قراءته
للكون - كتاب الله المفتوح - يسعى إلى اكتشاف أسرار الخلق، وعلاقات
الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها وسننها، وإدراك القدرة الإلهية
المدبرة لها للوصول إلى توحيد الربوبية وتوحيد الصفات، المحررين للوجدان
الإنساني من كل ضغط، المطلقين لطاقت العقل الإنساني في الوجود، المهيئين
له الاستفادة من قوانين التسخير والاستخلاف⁽¹⁵⁶⁾.

والعقل الملتزم بالمنهجية الإسلامية يعلم أن أي تعارض أو تناقض يبدو له

(156) العلواني، طه جابر. «العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية». مجلة إسلامية المعرفة، السنة
الثانية، العدد (6)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع الآخر 1417هـ،
سبتمبر 1996م، ص 80.

بين مصدري المعرفة (الوحي والكون) لابد أن يكون عجزاً في الأداة، سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها، أو في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان⁽¹⁵⁷⁾. وذلك لأنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين هذين المصدرين لأن خالقهما وصانعهما واحد، ومن ثم فالحقيقة واحدة لا تعدد⁽¹⁵⁸⁾.

ثالثاً: سمات المنهجية الإسلامية

في ضوء عرضنا الموجز لإطار المنهجية الإسلامية ومصادر التنظير فيها مقارنة بالمنهجية الوضعية، يمكن أن نسرّد أهم ما تتسم به المنهجية الإسلامية في مقابل المنهجية الوضعية :

1 - الربانية

ذلك لأن المنهجية الإسلامية تعتمد أساساً على أصل رباني متين هو «الوحي» بما يعني أنها مرتبطة بالدين وجوداً وعدماً، معنى ومبنى، فكراً وحركة، وذلك على خلاف التصورات الوضعية التي لا تعترف بالدين أساساً، ومصدراً للحركة في الحياة إلى الحد الذي تقف فيه هذه التصورات من الدين موقف العداء، وفي أحسن الأحوال تعطيه دوراً ثانوياً في رصد وتحليل وتوجيه الظواهر الإنسانية والاجتماعية⁽¹⁵⁹⁾.

ويترتب على ربانية الوحي الذي يعد المصدر المهيمن على المنهجية الإسلامية اتسام هذه المنهجية بسمتين مهمتين عن المنهجية الوضعية :

(157) أبو سليمان. معارف الوحي : المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص 98-99.
(158) انظر: الفاروتي، إسماعيل راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (5)، فريجينا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 16-17.
عبد الحميد، محسن. المذهب الإسلامية والتغير الحضاري، كتاب الأمة، عدد 6، قطر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1404هـ، 1984م، ص 4.
(159) عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 6.

الثبات: حيث يشكل الوحي المعايير الثابتة والمعصومة لمسيرة العقل الإنساني والفعل البشري، باعتباره قيماً معيارية خارجة عن وضع الإنسان، غير منحازة لفعله أو تبريره، وغير متأثرة بتكوينه وظروفه⁽¹⁶⁰⁾ وهذه المعايير الثابتة تشكل أدوات التصويب والتجديد وأداة معايرة الواقع، واكتشاف مواطن الخلل، وتحديد مواضع القصور، وتبين أسباب التقصير⁽¹⁶¹⁾.

وبذلك تنأى المنهجية الإسلامية المعتصمة بالثوابت الربانية عن التخطئ والتغير المستمر من حال إلى حال كما نلاحظ في المنهجية الوضعية التي لا تجد مرسى ترسو عنده⁽¹⁶²⁾، وهذا ما نلاحظه بوضوح في شتى مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي (سياسية - اقتصادية - إعلامية... إلخ).

التغير في إطار ثابت: حيث تعطي المنهجية الإسلامية للعقل المسلم حق الاجتهاد ليضع للجديد ما يناسبه ويصلحه، دون أن يكون هذا الجديد الموضوع من قبل الفكر الإنساني الطلعة العبقري إضافة إلى الأصول الثابتة، بل فرع يصدر عنها، وموصول بها، وهكذا تفتح المنهجية الإسلامية الباب لكل جديد لتكون شريعة الإسلام بذلك جديدة وحية على الدوام مسايرة لكل زمان ومكان⁽¹⁶³⁾.

وهكذا تركز المنهجية الإسلامية على إطار رباني ثابت يعصم العقل

(160) حسنة، عمر عبيد. مقدمة مطولة لكتاب أكرم ضياء العمري. قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، الجزء الأول، سلسلة كتاب الأمة، العدد 39، قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، رمضان 1414هـ، مارس 1994م، ص 15-16؛ انظر أيضاً، الشافعي، حسن عبد اللطيف. «تجديد الفكر الإسلامي: المفهوم والدواعي والخطوات» في لجنة الفكر الإسلامي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية. الفكر الإسلامي وعطاؤه للحياة المعاصرة، سلسلة قضايا إسلامية، عدد (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1416هـ، 1996م، ص 30-32.

(161) حسنة. قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، مرجع سابق، ص 7.

(162) حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، 246.

(163) انظر: عطار، أحمد عبد الغفور. أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، سلسلة دعوة الحق، العدد (66)، مكة المكرمة، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، رمضان 1407هـ، مايو 1987م، ص 95-96.

الإنساني - القاصر بطبعه عن إدراك الغيبات والكيلات - من التخطيط والتشتت في فهم أبعاد الظاهرة الإنسانية المعقدة بطبيعتها، والمعرضة لدخول بعض التغيرات عليها بفعلي الزمان والمكان، مما يجعل فهم العقل بمفرده - دون الاستعانة بالإطار الرباني الثابت فهماً قاصراً ونسبياً، وإن انطبق على مكان وزمان معين قد لا ينطبق على زمان أو مكان مغايرين، وهذا عين ما نراه في الفكر الاجتماعي الوضعي.

2 - الشمول

من خلال ما سبق من عرضنا لإطار المنهجية الإسلامية ومصادر المعرفة فيها، وجمعها بين الثابت والمتغير، يتضح لنا مدى الشمول الذي تتسم به هذه المنهجية عن المنهجية الوضعية، وهذا يجعل - بلا شك - هذا النهج في دراسة أي ظاهرة نهجاً علمياً بمعنى الكلمة، لأنه إذا كان المنهج العلمي في التفكير، والسبيل الموضوعي لاكتشاف الحقيقة وتحصيل المعرفة والوعي بالوجود، وكذلك الأسلوب الدقيق لوصف المكتشفات والتعبير عنها، إذا كان ذلك جميعه رهناً برؤية الظاهرة موضوع الدراسة من كل جوانبها، والربط الحي بين كل سماتها وقسماتها وعواملها وأسبابها وتأثيراتها وظواهرها ومتغيراتها، فإن المنهج الإسلامي الذي لا يقف في العالم عند «عالم الشهادة» وحده، وفي الإنسان عند «الحاجات الاقتصادية» دون سواها، وفي المجتمع عند «العوامل المادية» أو «الفكرية» دون غيرها، وفي سبل الوعي والمعرفة عند «الحواس»

= وللمزيد حول الثابت والمتغير في المنهجية الإسلامية مقارنة بالمنهجية الوضعية، انظر: أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 209-211؛ الفنجرى، محمد شوقي. جدلية الإسلام: دراسة مقارنة مختصرة للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي وطبيعة التوازن بين المتناقضات والتغير المستمر، الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، 1989، ص 57-58؛ مذكور، علي أحمد. «مفهوم المنهج التربوي في التصور الإسلامي»: ورقة مقدمة إلى مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة المنعقد في عمان بالمملكة الأردنية الهاشمية في الفترة من 2-5 محرم 1411هـ، من 27 إلى 30 يوليو 1990م، الجزء الثاني، (عمان: الشركة الجديدة للطباعة والنشر)، ص 76-77.

وحدها. إن هذا المنهج الإسلامي الجامع المحيط، هو المنهج العلمي الوحيد.. وإن سبيله هو السبيل الموضوعي لاكتشاف الحقيقة، وإن أسلوبه هذا هو الأسلوب الأدق في وصفها⁽¹⁶⁴⁾.

ولا تقف قاعدة الشمولية في المنهجية الإسلامية عند المجال البحثي فقط، بل تمتد إلى عملية التطبيق، وتطبيق جزء من الرؤية الإسلامية دون آخر، في إطار مجتمعات لا تحكم الإسلام، لا يشكل نهجاً سليماً، لأن صلاحية مثل هذا الجزء مرتبطة بالإطار الإسلامي بأكليته، ولا تنبع من ذلك الجزء بعينه⁽¹⁶⁵⁾.

ومن خلال النظرة الشاملة الكلية للمنظور الإسلامي (بحثاً وتطبيقاً) يتبين لنا تميز المنظور الإسلامي عن نظيره الوضعي.

ويمكن أن نوجز النتائج التي تترتب على شمول التناول للظاهرة المدروسة من المنظور الإسلامي في نتيجتين مهمتين:

أ - الإحاطة بجميع أبعاد الظاهرة المدروسة، ومن ثم فهم هذه الظاهرة على حقيقتها، مما ييسر التعامل معها ووضعها في سياقها الطبيعي، دون إهمال لأحد عناصرها، ذلك أن مجرد التغافل عن أي عنصر منها سوف يؤدي إلى اختلال فهمها.

ب - التوازن في التناول: بحيث لا يطغى أحد الأبعاد على الآخر، ودون تحيز لجانب دون آخر، وإبراز دوره والإقلال من دور الجوانب الأخرى وجعلها تابعة له، وهذا لا يعني إعطاء كل جوانب الظاهرة أحجاماً واحدة من حيث الدور والأهمية والتأثير ولكن إعطاء كل جانب موقعه في كل حالة من الحالات على ضوء ما هو قائم فعلاً لا على ضوء حكم مسبق⁽¹⁶⁶⁾.

(164) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 15.

(165) شفيق، منير. الإسلام في معركة الحضارة، الكويت: دار القلم، 1989، ص 103.

(166) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 93-94؛ وحول التوازن والوسطية في المنهج الإسلامي، انظر: عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 38؛ وحول التوازن وباقي سمات المنهجية، انظر: عبد الحميد، محسن. الإسلام والتنمية الاجتماعية، جدة: دار المنار للنشر والتوزيع، د.ت، ص 28-31.

بعد هذه الإطلالة السريعة على ملامح ومقولات المنهجية الإسلامية مقارنة بالوضعية يتضح لنا أن الخلاف بينهما ليس خلافاً في الأشكال والوسائل بل هو بالأساس خلاف في المصادر والمنطلقات والغايات أو بالأحرى خلاف في فلسفة العلم نفسه وأساسه وغاياته ونظريته⁽¹⁶⁷⁾.

ولما كانت نتائج أي بحث، وما يمكن إقامته من أبنية فكرية على هداها، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنهج المتبع في الوصول لهذه النتائج، فإن هذا يعني أن هذه النتائج أو المعارف وما يقام في ضوئها من أبنية فكرية سوف تختلف باختلاف المنهج الذي تنطلق منه.

ولما كانت هوة الخلاف بين المنهج الإسلامي والمنهج الوضعي شاسعة - كما رأينا - فإن هذا يعني أن ما يقام من أبنية فكرية إعلامية على هدى أي من المنهجين سوف يختلف اختلافاً شاسعاً عن نظيره في المنهج الآخر.

وهكذا أوضحنا خلال الصفحات القليلة السابقة أهم ملامح منهجية المنظور الإسلامي التي ننطلق منها في الاقتراب النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية، وننطلق منها في تلمس ملامح البديل الذي يطرحه الإسلام لكل ما يتسنى لنا نقده وتفنيده سواء ما تطرحه الفلسفات الإعلامية الوضعية من مقولات، أو المقولات التي تمثل الدعائم التي تقوم عليها هذه الفلسفات.

وفيما يلي نعرض للإطار الذي سوف يتم من خلاله الاقتراب النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية.

الفرع الثاني

إطار التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية

في ضوء المنظور الإسلامي

من الطبيعي أن يؤدي الاختلاف بين المنهجين الإسلامي والوضعي إلى إقامة مذهبين أو نسقين فكريين مختلفين، ومن البديهي أن تكون الأبنية الفكرية

(167) العلواني، طه جابر. مقدمة لكتاب إبراهيم أحمد عمر. فلسفة التنمية : رؤية إسلامية، سلسلة أبحاث علمية (4)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 3-4.

الداخلية في كل مذهب منهما متوافقة مع طبيعة المذهب الذي تنتمي إليه ولا مجال هنا لبتري أي من الأبنية الفرعية في أحد النسقين وغرسها في الآخر إلا إذا كان هناك قدر من التشابه بينهما يسمح بهذا النقل. أما إذا لم يكن هناك قدر من التشابه، أو لم يشذّب هذا البناء الفرعي بالشكل الذي يجعله موافقاً لطبيعة النسق الذي ينقل إليه، فإن هذا بلا شك نقل محكوم على نتائجه بالفشل⁽¹⁶⁸⁾.

وإذا ما نظرنا إلى فلسفات الإعلام الوضعية التي هي جزء أصيل من النسق الفكري الوضعي (الكوزمولوجيا العلمانية) في ضوء هذا المنطق، نجد أن صلاحية نقلها إلى النسق الفكري الإسلامي (الكوزمولوجيا الإسلامية) مرهونة بقدر التشابه بين النسقين. وهذا يعني عدم إمكانية الحكم على سلامة نقل هذه الفلسفات أو إحداها دون النظر إليها في إطار الكل الذي أفرزها.

وهكذا ومادام هدف هذه الدراسة هو تبين مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية إلى مجتمعات من المفترض أنها تتبنى نسقاً فكرياً مغايراً للنسق الذي أفرز هذه الفلسفات، فلا مناص أماناً، في سبيل تحقيق هذا الهدف، من تناول هذه الفلسفات تناولاً نقدياً ومقارناً في إطار النسق الفكري الذي أفرزها لتبين مدى انعكاساته عليها، ومدى التشابه بين هذا النسق الفكري والنسق الإسلامي المراد نقلها إليه.

والواقع أن هذا الإطار من التناول الذي يتبناه الباحث لا يفرضه هدف هذه الدراسة بقدر ما تفرضه طبيعة الفلسفات الإعلامية الوضعية محل الدراسة، والتي تنتمي لنسق فكري مغاير تماماً للنسق الذي ينطلق منه الباحث في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات.

وحتى يمكننا فهم المزيد من الأسباب التي تفرض تناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً في ضوء البنية الكلية للنسق الفكري الوضعي الذي

(168) قريب من هذا قول الدكتور عزت قرني: «لا يكون جزاء النقل المنافي لطبائع التكوين الثقافي إلا الفشل»؛ قرني، عزت. «إشكالية الحرية» مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، الكويت: وزارة الإعلام، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1993، ص198.

أفرزها، نعرض فيما يلي لطبيعة العلاقة بين البنية الكلية للنسق - أي نسق - وبين أجزائه، لنوضح على ضوء ذلك موقع فلسفات الإعلام الوضعية من البنية الكلية للنسق الفكري الوضعي، ثم نعرض على ضوء ذلك للكيفية التي سنتناول خلالها فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي.

بنية النسق الفكري

يتكون أي نسق أو مذهب فكري من مقدمة محورية أو أكثر⁽¹⁶⁹⁾ تنبثق عن هذه المقدمات نتائج، هذه النتائج تعد بدورها مقدمات يمكن أن تتوالد منها نتائج أخرى، وهكذا حتى تكتمل بنية النسق الفكري. وتتخذ كل مجموعة من المقدمات والنتائج داخل النسق شكل نظريات مترابطة الحلقات، والتي مهما تشعبت وتعددت تظل محكومة بالمقدمات الأصلية للنسق، ويتوقف صدق هذه النظريات أو قبولها على صدق المقدمات الأساسية التي نجمت عنها أو قبولها، لأن هذه النظريات لا تعدو أن تكون نتائج لازمة عن هذه المقدمات⁽¹⁷⁰⁾.

وهكذا لا مفر أمام من يسلم بصحة المقدمات الأساسية في النسق أو يقبلها من قبول كل ما يلزم عنها من نتائج ما دام الاستدلال صحيحاً⁽¹⁷¹⁾.

سبل التناول النقدي لنظريات النسق الفكري

يأخذ التناول النقدي لأي من النظريات المنبثقة عن النسق الفكري أحد سبيلين يرتبط كل واحد منهما بمدى قبول من يسعى لنقد أي من هذه النظريات للمقدمات الأساسية للنسق الذي أفرزها، على اعتبار أن صدق هذه النظرية أو قبولها مرهون بصدق هذه المقدمات أو قبولها من قبله⁽¹⁷²⁾.

(169) زيدان. **مناهج البحث الفلسفي**، مرجع سابق، ص 124.

(170) انظر: أبو حمدان، محمد. **طرق الفكر**، (ب) الاستنباط، سلسلة من الأبحاث (3)، بيروت، القاهرة: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العربي، 1978، ص 31؛ وإن كان لا تتبع في عملية الانتقال من المقدمات إلى النتائج قواعد الاستدلال الصارمة كما في الأنساق الرياضية.

(171) انظر: زكي نجيب محمود. **المنطق الوضعي**، الجزء الأول، ط 5، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1973)، ص 276، 277.

(172) المعيار الذي يمكن اللجوء إليه للحكم على صدق مقدمة من عدمها هو مطابقتها =

فإذا كان هذا الناقد يقبل المقدمات الأساسية للنسق الفكري الذي أفرز النظرية - محل تناوله النقدي - فلا سبيل أمامه لهذا التناول إلا التشكيك في عملية الاستدلال المنطقي التي تم عبرها استخلاص هذه النتائج التي تتمثل في النظرية محل نقده. ويتمثل أكثر ما يمكنه تحقيقه في تعديل بعض جوانب هذه النظرية بالشكل الذي يجعلها أكثر اتساقاً مع المقدمات الأساسية للنسق والتي كان قد سلم بها قبل أن يقوم بعمله النقدي.

- السبيل الثاني للتناول النقدي لأي من نظريات النسق الفكري هو الذي يتبنى الشخص الناقد خلاله نسقاً فكرياً مغايراً تماماً للنسق الذي تنتمي إليه النظرية التي يسعى لتناولها تناولاً نقدياً، ولما كانت هذه النظرية مهما ابتعدت الشقة بينها وبين المقدمات الأساسية للنسق الذي تنتمي إليه، هي في النهاية نتائج لازمة عن هذه المقدمات مرهون صدقها أو قبولها بصدق هذه المقدمات أو قبولها⁽¹⁷³⁾، فلا مفر أمامه من أن يبدأ عمله النقدي بداية من المقدمات الأساسية لهذا النسق، وإذا ما تسنى له إثبات تهاوى هذه المقدمات، فإنه يثبت بالبديهة تهاوى النظرية أو النظريات محل عمله النقدي.

وسيله في التدليل على تهاوى المقدمات الأساسية للنسق وافتقارها للصدق هو إثبات عدم مطابقتها لحقائق الواقع، أو أنها قائمة على أحكام افتراضية⁽¹⁷⁴⁾.

وهذا السبيل الثاني من سبيلي التناول النقدي لنظريات أي نسق فكري، هو الذي سيتبعه الباحث في هذه الدراسة، ذلك لأن الباحث ينطلق في تناوله النقدي لفلسفات الإعلام التي تنتمي جميعها في النهاية إلى النسق الفكري الوضعي، من نسق فكري مغاير تماماً لهذا النسق هو النسق الإسلامي.

وفيما يلي نعرض لموقع فلسفات الإعلام الوضعية من النسق الفكري العلماني

= للواقع، ويأتي هذا التطابق عندما تقوم هذه المقدمة على استقراء عقلي مستند إلى وقائع لا أحكام افتراضية.

انظر في ذلك: أبو حمدان. طرق الفكر، مرجع سابق، ص 17-32.

(173) زيدان. مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 129.

(174) أبو حمدان. طرق الفكر، مرجع سابق، ص 31-32.

وذلك لتبين الكيفية المثلى للتناول النقدي المقارن لها من المنظور الإسلامي.

موقع فلسفات الإعلام في النسق الفكري الوضعي

لاشك أن الفلسفة الإعلامية في أي مجتمع هي إفراز طبيعي للنظرية الاجتماعية التي يتبناها هذا المجتمع⁽¹⁷⁵⁾، وبلغة المنطق هي نتائج طبيعية للمقدمات الأساسية التي تشكل شتى مناحي الفكر الاجتماعي في هذا المجتمع، والواقع أن هذه المقدمات التي تشكل ملامح الفلسفة الإعلامية في هذا المجتمع - كما تشكل ملامح باقي مناحي الفكر الاجتماعي - ليست بالمقدمات الأصيلية، وإنما هي في حقيقتها نتائج للمقدمات الجوهرية التي

(175) الواقع أن كل من تحدث عن نظريات الإعلام أو فلسفاته يؤكد على هذا المعنى، انظر على سبيل المثال :

F. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 2.

J. H. Altschall, *op. cit.*, p. 298.

W. L. Rivers, W. Schramm, *op. cit.*, p. 29.

D. McQuail, *op. cit.*, p. 84-85.

J. Merrill and R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 153.

عبد الرحمن، عواطف. «الصحافة المصرية المعاصرة : أداة تغير أم آلية استقرار في إطار النظام السياسي لثورة يوليو 52»، ورقة قدمت إلى المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية في مصر الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، في الفترة من 5 - 9 ديسمبر 1987، ص 1؛ كحيل، عبد الوهاب. الرأي العام والسياسات الإعلامية، ط2، القاهرة: مكتبة المدينة، 1987، ص 114؛ خليفة، إجلال. الوسائل الصحفية وتحديات المجتمع المعاصر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980، ص 146؛ بدر، أحمد. الاتصال بال جماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية، الكويت: وكالة المطبوعات، 1982، ص 320؛ كامل، «نظريات الإعلام وقضية فلسطين»، مرجع سابق، ص 18؛ الجردى، نبيل عارف. مدخل لعلم الاتصال، ط3، العين: مكتبة الإمارات، 1984، ص 79؛ حمادة. دور وسائل الإتصال في صنع القرارات في الوطن العربي. مرجع سابق، ص 161؛ حمزة. الإعلام له تاريخه ومذاهبه، مرجع سابق، ص 27، ص 85؛ العاني. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة. مرجع سابق، ص 330؛ مرزوق، يوسف. مدخل إلى علم الاتصال، إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د. ت، ص 75-176؛ أبو زيد، فاروق. مدخل إلى علم الصحافة، ط3، القاهرة: عالم الكتب، 1995، ص 7.

تشكل هيكل النسق الفكري الكلي (التصور الكوني أو الكوزمولوجيا) التي تنتمي إليه⁽¹⁷⁶⁾.

لذا فإن الحكم على صدق أي فلسفة إعلامية أو قبولها مرهون بصدق أو قبول المقولات الأساسية للفكر الاجتماعي الذي أفرزها، ولما كان صدق أو قبول هذه المقولات مرهوناً بصدق أو قبول المقولات الأساسية التي تشكل الهيكل العام للنسق الفكري الذي تنتمي إليه، فإن هذا يعني أن صدق أو قبول أي فلسفة إعلامية مرهون أساساً بصدق أو قبول المقولات أو المقدمات الأساسية التي تشكل هيكل النسق الفكري الذي تنتمي إليه.

وإذا ما نظرنا إلى فلسفات الإعلام الوضعية - محور دراستنا - في ضوء ذلك نجد أن كل واحدة منهما نتاج لنظرية اجتماعية معينة وهذه النظريات الاجتماعية - على تباينها - نتاج لمقولات نسق فكري واحد، هو ما اصطلاحنا على تسميته «الكوزمولوجيا العلمانية».

وفي ضوء الموقع الذي تحتله فلسفات الإعلام في النسق الفكري الوضعي، وفي ضوء طبيعة المنظور الذي نتناول على هده هذه الفلسفات تناولاً نقدياً مقارناً، تبرز أمامنا ضرورة تناول هذه الفلسفات تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي على مستويات ثلاثة، مستوى المقدمات الأساسية التي تشكل هيكل النسق الفكري الذي أفرز هذه الفلسفات، وهو «مستوى المقولات الكوزمولوجية»، ومستوى المقدمات المباشرة التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية وهو مستوى «مقولات الفكر الاجتماعي»، والمستوى الثالث هو ما

(176) انظر في هذا المعنى : F. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 81.

ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 378-379؛ الشنيطي، ساداتي، محمد سيد. مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، الرياض : دار عالم الكتب، 1986، ص 7؛ سفر. الإعلام موقف، مرجع سابق، ص 73؛ حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 379، 380؛ المبارك. نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 94؛ أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 302.

يتناول الباحث خلاله بنية فلسفات الإعلام « مقولات فلسفات الإعلام ».

وفيما يلي نعرض بعض التفاصيل التي تتعلق بكيفية تناول كل مستوى من هذه المستويات والهدف منه.

أولاً: مستوى المقولات الكوزمولوجية «المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام»

يسعى الباحث هنا إلى التناول النقدي المقارن للمقولات الأساسية التي تشكل الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية والتي تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي لا تعد مقولات الفكر الاجتماعي - التي تشكل بنية الفلسفات الإعلامية - أن تكون نتائج مباشرة لها.

ولا شك أن إثبات مدى سلامة هذه المقدمات أو عدم سلامتها من خلال التناول النقدي لها، يساهم إلى حد كبير في الحكم على سلامة مقولات الفكر الاجتماعي التي تشكل بنية الفلسفات الإعلامية أو عدم سلامتها، كما أن تبين مدى التوافق أو الاختلاف بين هذه المقدمات الكوزمولوجية والمقدمات المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، سوف يحدد بصورة أكبر إذا ما كانت هناك إمكانية لنقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية إلى الكوزمولوجيا الإسلامية، أم ليس هناك إمكانية لذلك.

ثانياً: مستوى مقولات الفكر الاجتماعي «المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام»

وهنا يتم التناول النقدي المقارن لمقولات الفكر الاجتماعي التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية في ضوء ما يتم التوصل إليه من نتائج فيما يتعلق بالتناول النقدي المقارن لمقولات المستوى السابق.

ومن خلال ما يتم التوصل إليه في التناول النقدي لمقولات هذا المستوى، ومن خلال النتائج التي تجليها لنا عملية المقارنة بين مقولات هذا المستوى والمقولات التي تناظرها في النسق الإسلامي يمكننا التوصل إلى حكم شبه نهائي على مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية من البيئة الفكرية التي أفرزتها إلى البيئة الإسلامية.

ثالثاً: مستوى مقولات فلسفات الإعلام «بنية فلسفات الإعلام»

من خلال ما يتم التوصل إليه من نتائج عبر تناولنا النقدي للمستويين السابقين، ومن خلال التناول النقدي لمقولات فلسفات الإعلام في هذا المستوى ومن خلال مقارنة هذه المقولات بالمقولات الإعلامية التي تتوافق مع مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية وما يقوم في كنفها من فكر اجتماعي، يمكن الحكم بشكل نهائي على مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية أو نقل أجزاء منها إلى البيئة الإسلامية على أساس علمي ومنطقي راسخ، وبذلك يمكن تحقيق الهدف الرئيسي لهذه الدراسة.

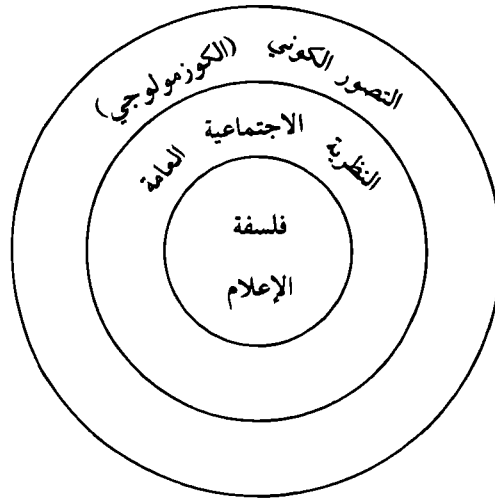
الباب الأول



المقدمات الأساسية
لفلسفات الإعلام الوضعية
والمقدمات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد

إذا ما تخيلنا الفلسفة الإعلامية لأي مجتمع كإطار دائري، نجد أن هذا الإطار يقع داخل إطارين آخرين أكبر منه، الإطار الذي يليه مباشرة يتمثل في النظرية الاجتماعية العامة التي يتبناها هذا المجتمع، أما الإطار الثاني - والذي يهيمن على الإطارين السابقين - فيتمثل في الكوزمولوجيا أو التصور الذي يتبناه هذا المجتمع للكون وما فيه، وعلاقة الإنسان بهذا الكون بكل ما فيه، وغايات الإنسان من الحياة في ظل هذا التصور الكوني.



موقع فلسفة الإعلام في النسق الفكري الذي يتبناه المجتمع

وهكذا تهيمن المقولات التي تترجم تصور مجتمع ما للكون والحياة على مقولات الفكر الاجتماعي الذي يتبناه هذا المجتمع، والتي تعد بمثابة نتائج

مباشرة لها، وتهمين بالبديهة على الفلسفة الإعلامية وإن كانت نتائج غير مباشرة لها.

ولما كانت فلسفات الإعلام الوضعية - محور هذه الدراسة - تنتمي إلى نسق فكري واحد، أو كوزمولوجيا واحدة هي «الكوزمولوجيا العلمانية» - كما أشرنا إلى ذلك بشكل موجز من قبل، وسوف ندلل عليه بشيء من التفصيل فيما بعد - فإن هذا يعني أن المقولات العامة التي تشكل ملامح الكوزمولوجيا العلمانية، تعد بمثابة المقولات، أو بلغة المنطق، المقدمات الأساسية التي تنبني عليها مقولات جميع الفلسفات الإعلامية الوضعية محل دراستنا.

ولما كان الهدف المحوري من هذا الباب يتمثل في التناول النقدي المقارن للمقدمات الأساسية التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية، فإن هذا يعني أن تناولنا النقدي المقارن للمقولات التي تشكل الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية يحقق هذا الغرض الذي نصبو إليه.

ويتطلب التناول النقدي المقارن لهذه المقولات بداية استعراض التطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى بناء الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها عالمياً وهذا محور اهتمام الفصل الأول من هذا الباب، ثم الاستعراض النقدي المقارن لمقولات هذه الكوزمولوجيا مع مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية المناظرة لها وهذا محور اهتمام الفصل الثاني من هذا الباب.

التطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى بناء الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها عالمياً

تمهيد

لا شك أن أفضل وسيلة لفهم الأفكار والمعتقدات كثيراً ما تكون في معرفة العوامل الأولى التي أدت إليها⁽¹⁾، وذلك لكون أي إنتاج فكري وأي عملية نظيرية مثلها مثل الفعل الحضاري التي هي شق منه، إنما تكون عمليات تخضع لملازمات الزمان والمكان، وأنها ترتبط بسياق من المقاصد والغايات، ولا تنفك عن جملة البواعث والدافعيات، كما أنها تعكس وتنعكس على جملة من الخيارات المطلوبة لصاحبها والوسائل المتاحة له، وهذه وتلك جميعاً يعبر عنها في الفكر الحديث بالمؤثرات التي تقع في دائرة اجتماعية المعرفة وتاريخيتها من جانب، وفي دائرة أخرى تتشابه وتتشرك معها وهي ما يمكن أن يطلق عليه بُعد «تدين المعرفة» أي تمثل المعرفة لجملة من القيم والولاءات التي تعبر عنها حيناً، أو تمثل المعرفة وارتباطها بخصوصية المصالح العقيدية والمعنوية أحياناً أخرى وهو ما يُرمز إليه «بالإسقاط الأيديولوجي للمعرفة»⁽²⁾.

(1) راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث. ترجمة: جورج طعمة، ج2، بيروت: دار

الثقافة، د. ت.، ص 47.

(2) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 32.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول أن فهم العوامل والتطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى بناء الكوزمولوجيا العلمانية، وما تشكل من فلسفات اجتماعية وإعلامية تفرضه ضرورتان:

1 - منطق اجتماعية المعرفة، الذي يرى أن كل معرفة هي نتاج طبيعي للبيئة الفكرية والاجتماعية التي أفرزتها، ومن ثم فإن أي فهم حقيقي لهذا النتاج الفكري لن يتسنى لنا دون النظر في الظروف المجتمعية والتاريخية التي أفرزته.

2 - معرفة ما إذا كانت العوامل الفكرية والمجتمعية التي سوغت للعقل الغربي نبذ الفكر الديني الكهنوتي، تسوغ لنا نبذ الكوزمولوجيا الإسلامية وبالتالي نبذ كل ما أفرزته من فكر اجتماعي وإعلامي واستبداله ببديل وضعي، أم لا تسوغ لنا ذلك.

ويتناول هذا الفصل - وبشكل موجز - ثلاث قضايا كل واحدة منها في مبحث مستقل. هذه القضايا هي:

- الملامح العامة للكوزمولوجيا المسيحية.
- أهم التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت في القضاء على الكوزمولوجيا المسيحية وبناء الكوزمولوجيا العلمانية على أنقاضها.
- التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت في تشكيل الفكر الاجتماعي العلماني وهيمته عالمياً.

المبحث الأول

الملامح العامة للكوزمولوجيا المسيحية

تعرض الدين المسيحي بالشكل الذي آل إليه على يد الكنيسة الرومانية في القرون الوسطى - وذلك في ضوء التطورات الفكرية والمجتمعية التي شهدتها العالم الغربي آنذاك - إلى التخلي التدريجي عن تعاليمه، حتى تم عزله بصورة شبه تامة عن الحياة الاجتماعية والفكرية في العالم الغربي، وتم حصره في خانة الأمور الشخصية، التي للفرد الحق في التمسك بها كما له الحق التام في التنكر لها، وقد كان الفكر العلماني الجديد يحتل كل نقطة ينسحب منها الفكر الديني، حتى تحققت له الهيمنة على شتى مناحي الفكر الاجتماعي (السياسي، الإعلامي.. إلخ)، ومن ثم تحققت له الهيمنة على الحياة الاجتماعية في العالم الغربي، وتمكن في قرننا هذا أن يصبح الفكر المهيمن عالمياً.

وإذا كانت ثمة مسببات تسوغ خروج العقل الغربي عن مقولات الدين المسيحي، التي أصاب التحريف الكثير منها، وعن هيمنة السلطة الإكليريكية فإنه ليس هناك من هذه المسوغات - سواء على المستوى الفكري أو التطبيقي - ما ينسحب على الدين الإسلامي في كافة مقولاته الفكرية سواء تلك التي تنظر للحياة الذاتية للفرد أم تلك التي تنظر لمناحي الحياة الاجتماعية كافة (سياسية. إعلامية... إلخ)، والتي تبرر تبني البديل العلماني من قبل الكثير من المفكرين الذين ينتمون لهذا الدين⁽³⁾ بشكل كاد أن يهيمن على شتى مناحي الفكر الاجتماعي ولاسيما الإعلامي منها.

(3) صادف مفهوم العقلانية - الذي قام في كنفه الفكر الوضعي - كما برز في إطاره الغربي قبولاً ورواجاً بين طوائف المفكرين والمثقفين في المجتمعات الإسلامية إلى الحد الذي ذهب معه بعضهم إلى معارضة الإسلام بالعقل استناداً إلى الثقافة الغربية والتجربة التاريخية الأوروبية، فزاهم يسحبون صورة الكنيسة الكاثوليكية على الإسلام ويسحبون صورة من يسمونهم بالأحرار أو أصحاب العقل على أنفسهم، وبهذا يجعلون القضية المثارة في إطار المجتمعات الإسلامية امتداداً للقضية التي أثيرت في الخبرة الغربية، كل ذلك في غيبة =

لذا يسعى الباحث في هذا المبحث إلى عرض ملخص سريع لأهم ملامح الكوزمولوجيا المسيحية والفكر الاجتماعي الذي قام في كنفها كمقدمة ضرورية لفهم التيار الفكري والواقعي الذي ثار عليه العقل الغربي، واستبدل به بناءً فكرياً وضعياً، وتبين ما إذا كانت المبررات التي سوغت للعقل الغربي الخروج عن الدين المسيحي بل وعن كل دين، قائمة بالفعل في الكوزمولوجيا الإسلامية - والتي سنعرض لمقولاتها بشيء من التفصيل خلال فصول هذه الدراسة - بالصورة التي تبرر لفظها وتبني البديل العلماني لها في شتى مناحي الفكر : سياسي، إعلامي... إلخ، أم لا.

أولاً: ملامح الكوزمولوجيا المسيحية

يمكن توضيح الملامح العامة للكوزمولوجيا المسيحية بشكل موجز من خلال معرفة المسلمات التي انطلقت منها، والغايات التي بشرت بها، والوسائل التي طرحتها في سبيل إحراز هذه الغايات، والتي تعد الوسائل الاجتماعية - محور اهتمامنا - أهمها، فيما يلي :

أ - مسلمات الكوزمولوجيا المسيحية

ترتكز الكوزمولوجيا المسيحية على مسلمة ضخمة هي : أن لهذا الكون⁽⁴⁾

= من الوعي بطبيعة ولزوميات التشبيه والقياس في الحالتين؛ انظر : عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 14.

(4) تنظر الكوزمولوجيا المسيحية إلى الكون - بالشكل الذي كانت تسود عليه العالم الغربي في القرون الوسطى - على أنه محدود ومتناسق التراكيب في جميع أجزائه، تقع الأرض في منتصفه، وفي منتصف هذه الأرض تقع القدس، وفي بقعة ما من الشرق تقع جنة عدن، حيث وقع الرجل في الخطيئة. وقد حدد دانتي موقعها في القدس، ولكن آخرين فضلوا جزيرة سيلان، أو جزيرة نائية غيرها، أو جبلاً بعيداً، وأينما كانت فغالباً ما كان الرهبان يزورونها، ومن جهة ما تحت الأرض تقع جهنم، وفي الطرف البعيد في منتصف الكون بكامله وعلى مسافة نائية جداً عن الله في سماء السماوات يقطن الشيطان بالذات. هكذا كان الكون محدوداً منسجماً، وكما أن عالم المادة في هذه الكون كان فقاعة صغيرة في عالم الروح اللامتناهي الذي هو فعل الله، كذلك لم تكن مدة بقائه سوى دقيقة في الأبدية، وهو أمر يجب ألا ننساه، وقد ولد المسيح وفقاً لحساب دانتي في العام 5200 =

خالفاً مهيمناً عليه، محرّكاً لأحداثه ووقائعه، عالماً بكل شيء فيه⁽⁵⁾، وقد أوجد الله هذا الكون ليكون أساساً لدراما الخلاص الإنساني، وهي دراما مرسومة بدقة تتحقق مراحلها وتنتهي حين ينفخ في البوق الأخير⁽⁶⁾.

وتتبع عن هذه المسلمة الرئيسة نتيجتان هما بمثابة مسلمتين فرعيتين :

(1) إن هذا الخالق المهيمن الذي أوجد الكون ليكون مسرحاً لدراما الخلاص الإنساني، لابد أن يوجد حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، يكافئ فيها المحسنين بالنعيم، وأما «الأشرار الذين أهملوا وأسأوا النعمة ولم يكثرثوا بالخلاص المقدم لهم بل رفضوه مستهينين، ومتهاونين، فإنهم سيذهبون إلى عذاب أبدي»⁽⁷⁾.

= بعد الخليقة، ووفقاً لحساب آخرين 4004 بعد الخليقة، ولما كانت حياة الأرض بكاملها تنتهي في سبعة آلاف سنة فقط، فقد بقي لها بعد عام 1300 ميلادية خمسمائة سنة فقط على حساب دانتي، وأما بحساب الآخرين فنهاية الكون سوف تكون بعد 4004 بعد الميلاد وذلك حفظاً للتناسق.

انظر : راندال . تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 71-72.
(5) ينبغي أن نضع في اعتبارنا صورة الإله في المسيحية التي تختلف اختلافاً كاملاً عن صورته في الإسلام.

(6) تنقسم دراما الخلاص الإنساني إلى أربعة فصول هي : الفصل الأول : يعالج مسألة «سقوط آدم» بما أعقبه من استمرار الخطيئة التي تباعد عن الله بين ذرية آدم؛ الفصل الثاني : تناول قضية دخول الله في التاريخ متجسداً في صورة بشرية هي «يسوع المسيح» وتضمن ما يلي : (أ) تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي، وأسلوب حياته وتعاليمه؛ (ب) تخليص البشرية بوفاته على الصليب؛ (ج) بعثه وصعوده إلى السماء معطياً البشر التأكيد بخلودهم؛ الفصل الثالث : يتناول تبشير العالم بالإنجيل تبشيراً مضى مع اتساع نطاق الكنيسة المسيحية؛ - الفصل الرابع والنهاية : يناقش عودة المسيح للمرة الثانية للعالم جالباً معه «يوم الحساب» وافتتاح مملكة السماء الموصوفة بالكمال والمقرونة بأتم البركات؛ انظر : الشيخ، رأفت غنيمي . فلسفة التاريخ، القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991، ص 74.

للمزيد حول هذه الدراما انظر : بيكر . المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 57-58؛ راندال . تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 57-58.
(7) عبد الملك، بطرس؛ طمس، جون الكسان؛ مطر، إبراهيم (محررون). قاموس الكتاب المقدس، ط9، القاهرة : دار الثقافة، 1994، ص 344-345.

(2) أن الكيفية التي يمكن من خلالها قولبة الحياة الإنسانية بالشكل الذي يتفق مع إرادة الله ، والتي يحقق الإنسان من خلالها الخلاص ، أو الفوز في الحياة الأخرى ، لم يكن ثمة مصدر لمعرفتها سوى صاحب هذه الإرادة ، وذلك من خلال ما أوحى به إلى رسله وسطره في كتبه.

ب - غايات الكوزمولوجيا المسيحية ووسائلها

لما كانت الغايات والوسائل هي بمثابة نتائج تستمد من المسلمات سالفة الذكر والتي تعد مقدمات لهذه النتائج ، فيمكن أن نقول في ضوء هذه المقدمات أن قمة الغايات التي تحث الكوزمولوجيا المسيحية الإنسان على السعي لبلوغها تتمثل في تحقيق الخلاص في هذه الحياة الدنيا ، مما يجعله أهلاً للنعيم الأبدي في الآخرة. أما الوسائل فتتمثل في اتباع تعاليم الوحي الإلهي التي بسطها الله في كتبه وعلى لسان رسله ، وبناء حياة إنسانية على المستويين الفردي والجمعي في ضوء هذه التعاليم.

وقد تحقق لهذه الكوزمولوجيا الدينية السيطرة على مناحي الحياة الاجتماعية كافة في القرون الوسطى وصبغها بصبغتها الخاصة وذلك على مستويي الفكر والتطبيق.

وفيما يلي نعرض بشكل موجز للملامح العامة للفكر الاجتماعي الذي قام في كنف هذه الكوزمولوجيا ، ثم نعرض لملامح المجتمع الذي تمكنت الكنيسة أن تقيمه في ظل هذا الفكر الاجتماعي.

ثانياً: ملامح الفكر الاجتماعي الذي أفرزته الكوزمولوجيا المسيحية ومظاهر هيمنته على الحياة الاجتماعية في القرون الوسطى

أ - منابع الفكر الاجتماعي الكنسي

كان من الطبيعي أن تهيمن المسلمة الفرعية الثانية في الكوزمولوجيا المسيحية والتي ترى أن الوحي هو المصدر الأول للحقيقة ، على الحياة الفكرية في العصور الوسطى ، وأن تعد الأساس الذي تستمد منه المقولات التي تحدد

الفكر الاجتماعي السائد. وقد وضع القديس أوغسطين القاعدة الأصلية في الوصول إلى الحقيقة حيث رأى أن «سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني». ويتج عن هذا أنه حين يقع تناقض بين الكتاب المقدس والملاحظة العلمية، فالملاحظة يجب أن تهمل... وتأتي بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو، والتي كانت مقبولة في كل الحالات عدا تلك التي تناقض فيها العقيدة المسيحية. ثم يأتي العقل الطبيعي وهو الحس العام ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عندما تؤيدها آراء القدماء⁽⁸⁾، وهكذا فالوحي هو المهيمن على الحقيقة ومعارها، والكنيسة هي المؤمن على هذه الحقيقة ومعقلها الوحيد⁽⁹⁾.

ب - الملامح العامة للفكر الاجتماعي الكنسي

إذا نظرنا إلى أهم ملامح الفكر الاجتماعي الذي استند إلى الوحي، والذي ارتكن إلى رؤية الفكر المسيحي للطبيعة البشرية كنقطة بداية طبيعية لإقامة البناء الاجتماعي الذي يساهم في تحقيق غايات المسيحية، نجد أنه يرى في الإنسان كائناً خسيساً بجبلته⁽¹⁰⁾، فهو يولد وبداخله شيء يدفعه إلى الميل نحو الشر والإفساد وثمة مخرج وحيد يتمثل في إمكانية الخلاص الذي يسره يسوع المسيح. وحتى يمكن للإنسان أن يحسن الأداء في هذه الدنيا، ويحقق الخلاص الذي هو الغاية التي يسعى إليها، فإن الوسيلة في ذلك تتمثل في إقامة بناء اجتماعي تتولى فيه السلطان الخاضعتان لله، والمستمدتان من مشيئة السلطان

(8) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 157.

(9) المرجع السابق، ص 118. وقد ابتعدت الكنيسة عن العقل الباحث، وكانت ترى أن من وهبه الله معرفة الإيمان يصبح حراً من فضول البحث، لأنه عندما يأمرنا الله بالاعتقاد فهو لا يطلب منا أن نبحث في أحكامه الإلهية بل يطلب إيماناً لا يتغير. فالإيمان يقضي بالنتيجة لا على كل شك فحسب بل حتى على الرغبة في إخضاع حقيقته للبرهان. وكما ابتعدت الكنيسة عن العقل الباحث فقد كان لوثر المنشق على الكنيسة والداعي إلى أحقية الفرد في الحكم المستقل في قضايا الدين والضمير، يندد بملكة العقل واصفاً إياها بأنها «تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل، ألد أعداء الله»، وكانت نصيحته «تمسك بالوحي ولا تحاول الفهم»؛ انظر: راندال. تكوين العقل الحديث، المرجع السابق، ص 255.

(10) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 132.

الشرعي على عباده، وهما الكنيسة والدولة إلانة قلب الإنسان، واجتذابه للخضوع الذي ينبغي له، وتلقينه ما يلزم لأداء العمل الذي يساهم في تحقيق خلاصه. وهذه الغاية هي سر إقامة هذا النظام الاجتماعي القائم على دعامتين، الكنيسة والدولة⁽¹¹⁾ وهكذا يمكن القول إن الفكر الاجتماعي الذي أفرزته الكوزمولوجيا المسيحية كان هدفه إقامة دولة مسيحية شاملة، وقولبة الحياة الإنسانية في شتى مناحيها وفقاً للرؤية المسيحية⁽¹²⁾، بالشكل الذي يحقق الخلاص لجميع أفراد المجتمع المسيحي.

وقد سعت الكنيسة بإرشاد من البابوية لتوجيه كل جهد بشري على نور المبدأ المسيحي، فالعلم والتربية، والأعمال، والحب، والسلام، تدور كلها في فلكها، وتطبيق المبدأ المسيحي يتحقق انصهار كبير في الحياة الإنسانية، ويصبح قانون المسيح هو القانون الحي في الأرض⁽¹³⁾.

ج - ملامح الحياة الاجتماعية التي عملت الكنيسة على تحقيقها

استطاعت الكنيسة في القرن الثاني عشر في عهد البابا «أنوسنت الثالث»، تحقيق الدولة المسيحية الشاملة⁽¹⁴⁾، فقد بسطت سلطانها على ممالك أوروبا

(11) تقول النظرة المسيحية للطبيعة البشرية إنه بعدما خلق الله الإنسان على صورته ووضع له من الشرائع الإلهية ما ينبغي عليه أن يسير وفقاً له، فإنه غلب على أمره، وفقد بسبب ذلك جميع أمانيه وآماله، ومنذ ذلك الحين انحرفت طبائعه عما كانت قد فطرت عليه من البراءة، والبعد عن مشيئة الخالق، فصار ميالاً إلى الشرور والفساد، وأخذت المفاصد تستحوذ عليه إلى أن تحكمت في طباعه، وانتقلت عنه بحكم الوراثة إلى نسله، وأصبح الإنسان منذ ذلك الحين ضعيف بطبعه، كثير النزوع إلى الآثام والشرور؛ عبد الملك؛ طمس؛ مطر. قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص 123.

(12) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 128.

(13) المرجع السابق، ص 128؛ انظر أيضاً: شافالييه، جان جاك. تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: صاصيلا، محمد عزب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985، ص 174-175.

(14) وقد حاولت الكنيسة إقامة هذه الدولة المسيحية الشاملة بداية من البابا جريجوري السابع، حتى تحقق لها ذلك على يد البابا أنوسنت الثالث؛ للمزيد انظر: ديورانت، ول. قصة الحضارة، ترجمة: بدران، محمد. عصر الإيمان، ج3، مج4، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة بجامعة الدول العربية، 1975، ص 389-400.

ومؤسساتها، وضمت تحت لوائها جميع الطبقات، واستطاعت أن تصبغ المجتمع بكامله بمفهوم قوة روحية منظمة يدين لها جميع الناس في شتى مناحي الحياة بواجبات كبرى، وعملت بذلك على تحقيق مثلها الأعلى⁽¹⁵⁾.

وقد كان المجتمع الذي عملت الكنيسة على إقامته يقوم على مبدأ الانسجام التام بين الفرد والمجتمع، وذلك من خلال تدرج المراتب⁽¹⁶⁾، فيأتي البابا أولاً ثم الملك ثم النيبيل الذي يأتي في درجة أقل منه الإنسان العادي ثم المرأة ثم الحيوانات ومن بعدها النبات وأخيراً الجماد⁽¹⁷⁾، ولكل إنسان في هذه المجتمع وظيفة أعددها الله له، وعليه واجبات معروفة، وله في الوقت نفسه حقوقه وامتيازاته، فكل فرد هو عضو في إقطاعية أو جماعة، وكل إقطاعية بدورها عضو أساسي في المجتمع لها فيه وظيفة خاصة بها، وضرورية لحياة العالم المسيحي بكامله. ولا يستطيع الفرد إدراك أهدافه الخاصة إلا بمساهمته في هذه الحياة الجماعية⁽¹⁸⁾، «وأن حرته هي فقط في الطاعة الكاملة للقانون، وأن القانون الكامل معروف بجميع تفاصيله، وهو يفترض حكماً استبدادياً، قد يكون أبوياً متسامحاً، وقد لا يكون. وأنه لا يوجد إلا طريق واحد في الحياة يمكن السماح به، وأن الضال يجب إرجاعه للحظيرة، من أجل خلاص نفسه وسلامة الآخرين»⁽¹⁹⁾.

هذه هي أهم ملامح الكوزمولوجيا المسيحية والفكر الاجتماعي الذي قام في كنفها والتي سوغت للعقل الغربي الخروج عليها، والاتجاه نحو إقامة بديل

(15) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 129، كذلك ص 272.

(16) هذا التدرج في المراتب الاجتماعية ناتج عن النظرة إلى المجتمع على اعتبار أنه صورة مصغرة للكون الذي يقوم على التسلسل التصاعدي بين المخلوقات من الأدنى إلى الأعلى.

(17) جيمس كون. عندما تغير العالم، ترجمة: ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 185، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1995، ص 80.

(18) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 106.

(19) المرجع السابق، ص 132؛ وللمزيد حول مجتمع القرون الوسطى وطبيعة تكوينه انظر: رايلي، كافين. الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، القسم الثاني، سلسلة عالم المعرفة، عدد 97، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1986، ص 266-267.

وضعي يتوافق مع الحقائق التي تكشفته له من جراء بحثه - المتحرر من أي مصدر خارجي - عن الحقيقة في طبائع الأشياء من حوله، ويبدو وبشكل بدهي اختلاف مقولات هذه الكوزمولوجيا عن مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية، وهذا ما سوف يتأكد لنا حين عرض هذه المقولات فيما بعد.

المبحث الثاني

التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت

في القضاء على هيمنة الكوزمولوجيا المسيحية

وبناء وهيمنة الكوزمولوجيا العلمانية

يقول كرين برنتون⁽²⁰⁾: «إننا نؤمن بما نؤمن به اليوم، ونسلك على نحو ما نسلك الآن، وذلك بسبب ما قاله أو فعله منذ قرون عديدة خلت أولئك الذين اصطللحنا على تسميتهم دعاة الحركة الإنسانية أو البروتستانتية أو العقلانية»، ويعني قول برنتون هذا أن أي فهم حقيقي لما يؤمن به العقل الوضعي من فلسفات إعلامية لن يتسنى لنا دون فهم أفكار أولئك الذين وضعوا الملامح الأساسية للأرضية الفكرية الوضعية والذي يعد الفكر الإعلامي الوضعي إفرازاً طبيعياً لها.

ولاشك أن عملية بناء الكوزمولوجيا العلمانية لم تكن وليدة يوم وليلة وإنما هي حصاد قرون من الصراع بين الفكر الوضعي والفكر الكنسي، وحصاد تطورات تاريخية ومجتمعية شهدتها المجتمعات الأوروبية، وكانت محصلة كل ذلك أفول سيطرة الكوزمولوجيا المسيحية فكراً وتطبيقاً على العالم الغربي، وظهور وهيمنة الكوزمولوجيا العلمانية على شتى مناحي الحياة الاجتماعية (السياسية. الإعلامية. . . إلخ)، في معظم بقاع الأرض.

ويمكن حصر المراحل التي مر بها بناء الكوزمولوجيا العلمانية في مرحلتين كبيرتين هما:

(20) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 27.

- مرحلة نمو وتطور الفكر العلماني.

- مرحلة بناء الفكر العلماني لكوزمولوجيا متكاملة.

وقبل التحدث عن هاتين المرحلتين نعرض وبشكل موجز للبدايات الأولى التي تمكن خلالها الفكر العقلاني من التسلل إلى قلعة الفكر الكنسي حتى تم الاعتراف به كمصدر ثان للمعرفة بعد الفكر اللاهوتي، وكيف تمكن بعدها من القفز على مكانة الفكر اللاهوتي وحصره في أضيق نطاق.

بدايات الاعتراف بالتفكير العقلاني

نستطيع أن نتتبع تأثير الفكر الكنسي بالتراث الإغريقي منذ القرن الرابع الميلادي، وبداية من القديس أوغسطين الذي مزج دينه المسيحي ببعض الأفكار الأفلاطونية المحدثة، وبعض مطارحات تثقيفية وضعها كُتاب لاتين، كما تسربت خلال نهضة القرون الوسطى والتي شهدها القرن الثاني عشر - والتي كان احتكاك أوروبا بالثقافة العربية الإسلامية خلال الحروب الصليبية عاملاً أساسياً فيها - بعض أفكار أرسطو والمزيد من الأدب الإنساني الإغريقي، كما شهد هذا القرن اكتشاف أوروبا لشيء من علوم الأغارقة، ويأتي القرن الثالث عشر معيدا إلينا جميع مؤلفات أرسطو، هذا العقل الإغريقي الموسوعي، وأخيراً يغرقنا عصر النهضة الإيطالي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بمنجزات الإغريق، ويفجر أمام أوروبا العطشي ينابيع الحضارة الكلاسيكية⁽²¹⁾.

وقد تمثل الموضوع الرئيس الذي شغل الفكر طوال القرون الوسطى في السعي الدؤوب للتوفيق بين أسلوبَي الحكمة (المعرفة) المسيحي والكلاسيكي الوثني، وقد عمل أوغسطين على التخفيف من حدة هذا التوتر، إذ كان يرى أن مثال الحكمة الذي اتخذه الفلاسفة الأغارقة والذي يعتمد على التحليل العقلاني، مثال خير وإيجابي، لكن ثمة حكمة أسمى من تلك، حكمة يتوجب على الإنسان الحكيم حقاً أن ينطلق نحوها بعد أن تكتمل معرفته بالحكمة

(21) سترومبرج، رونالد. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، ترجمة: أحمد الشيباني،

ج1، جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، 1982، ص 22.

الوثنية، هذه الحكمة هي الحكمة المستمدة من المسيحية⁽²²⁾.

ويأتي التقدم الجريء في تاريخ الفكر الأوروبي على يد توما الاكويني الذي فتح أمام المسيحيين الباب إلى فلسفة أرسطو الطبيعية، وقد غامر بمكانته ومستقبله عندما خاض المعركة الضارية بغية إقناع المسيحيين بأنه ليس ثمة ما يدعو إلى الخوف من أرسطو ومن العقل، وأن العقل والنقل متناغمان كل التناغم أو متفقان كل الاتفاق⁽²³⁾، وكان يرى أنه إذا ما قدر لهذين النبعين الدافقين من منابع الحقيقة أن يتصادما، فإن لهما من القاسم المشترك ما يكفي للتوفيق بينهما⁽²⁴⁾.

غير أن هذا الزواج الذي شهده القرن الثالث عشر بين العقل والإيمان انهار في القرن الرابع عشر على يد وليم أوكهام، أعظم مفكري هذا القرن. ولم تعد حقائق الدين ابتداء بوجود الله، موضوعاً للبراهين العلمية، بل أصبح الإيمان وحده هو الذي يقبلها، وقد رأي أن كل ما يستطيع العقل معرفته هو ما يدخل مباشرة في دائرة الخبرة، وأن خصائص الأشياء المختبرة والظاهرية هي وحدها حقيقة وواقع، لذا فإن أوكهام يمثل انعطافاً حاسماً عن الميتافيزيقا إلى العلم، وعن المجرد والعام إلى المحسوس والخاص. وبوفاة أوكهام (1350م) تمزق نسيج فكر عظيم، وأخذت النظرة الفلسفية القديمة تخفي تدريجياً⁽²⁵⁾.

(22) المرجع السابق، ص 27-28.

(23) المرجع السابق، ص 30-31.

للمزيد انظر: شرف، محمد جلال. مذكرات في الفلسفة المسيحية ومشكلة التوفيق بين العقل والنقل، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994، ص 167-168؛ ضومط، ميخائيل. توما الاكويني، سلسلة قادة الفكر (1)، الطبعة الثالثة، بيروت: دار المشرق، 1992، ص 43.

(24) قام توما الاكويني بالتوفيق بين المنهجين، بإقرار وجود مستوى ثنائي للتفكير، فمناطق الحقيقة التي تتصل بسفر الرؤيا (العهد الجديد) هي ميدان علوم الإلهيات، أما الطبيعة فسوف يختص المنطق بالتعامل معها... وهكذا استطاعت الفلسفة أخيراً أن تحصل على استقلالها.

(25) جيمس بيرك، مرجع سابق، ص 69؛ انظر كذلك: سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج1، ص 32-33؛ راسل. حكمة الغرب، =

وتعد القرون التالية، الخامس عشر، والسادس عشر، والسابع عشر، قرون انتقالية تم خلالها تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصرها لتحل محلها نظرة القرن الثامن عشر إلى الحياة، والتي على الرغم من إدخال بعض التعديلات عليها في القرنين التاليين إلا أنها لا تزال تمثل في جوهرها نظرة الغرب المعاصر للحياة والكوزمولوجيا التي يتبناها، والتي أضحت في عصرنا الحالي الكوزمولوجيا المهيمنة عالمياً⁽²⁶⁾.

أولاً: مرحلة نمو وتطور الفكر العلماني

شهدت هذه المرحلة الانتقالية - منذ هيمنة نظرة القرون الوسطى على العالم وحتى بناء نسق فكري متكامل، هو التصور العلماني للكون في القرن الثامن عشر - ثلاث حركات كبرى بداية من عام 1453م إلى عام 1690م⁽²⁷⁾، هي الحركة الإنسانية، الحركة البروتستانتية، الحركة العقلانية.

1 - الحركة الإنسانية

عندما انحلت الفرق الكلامية إلى زمر متصارعة حول فلسفة أوكهام الحديثة، والفلسفات السابقة لها، أطل إنسانيو عصر النهضة متحدين قواعد المنطق والميتافيزيقيا⁽²⁸⁾، كارهين لفنون وآداب وفلسفة العصر الوسيط. وينتمي لهؤلاء الإنسانين كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساساً، ولا

= ترجمة : فؤاد زكريا، ج2، سلسلة عالم المعرفة، عدد 72، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 1983؛ يقرر سان سيمون أن «انهيار النظام اللاهوتي في التفكير حدث على أثر إدخال العلوم الوضعية إلى أوروبا عن طريق العرب، وقد خلف بذور الثورة المهمة التي انتهت اليوم تماماً»، انظر : أمزيان. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعبارية، مرجع سابق، ص 37.

(26) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 27.

(27) يُؤرخ لبداية عصر النهضة بعام 1453م على أساس أنه عام فتح القسطنطينية ونهاية عام 1690 وهو العام الذي صدر فيه كتاب جون لوك مقال في الفهم البشري، الذي يعد فاتحة عصر التنوير؛ فراج، محمد يحيى. الفلسفة الحديثة من عصر النهضة إلى عصر التنوير، القاهرة: د. ن، 1993، ص 13.

(28) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج1، ص 32.

هي عقلانية في المقام الأول. ولقد نزعت حركة هؤلاء الإنسانيين إلى نبذ عادات الفكر الوسيط، والمثل العليا لهذا العصر، وبخاصة ما كان منها على النحو الذي جسدهته الفلسفة المدرسية⁽²⁹⁾، ولكنها لم تقبل البروتستانتية ولا النظرة العقلية إلى الكون كنسق منتظم يعمل وفق نظام دقيق، ويعتبر الداعية إلى النزعة الإنسانية متمرداً ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون دون أن تكون له نظرة جديدة بديلة عن هذه النظرة، وهو أيضاً نصير مهم للفردية بيد أنه غير واضح تماماً بشأن ما يريد هو أن يفعله بذاته وكيف يصوغها⁽³⁰⁾.

وقد اهتم أصحاب هذه الحركة اهتماماً شديداً بالقوى العاملة داخل الطبيعة الإنسانية - ومن هذه الحقيقة استمدت هذه الحركة الثقافية اسمها وهو النزعة الإنسانية - ولم يكثرثوا إلا قليلاً باعتقادات الإنسان فيما هو أعم من أوضاع حياته، وكانت اهتماماتهم متمركزة حول بالإنسان أكثر بكثير من القرن الثالث عشر، الذي كان اهتمامه الرئيسي بالله، أو القرن الثامن عشر الذي كانت مشكلته في الطبيعة⁽³¹⁾، حيث حصرت اهتمامها في الحياة الإنسانية كما يمكن أن يحياها الإنسان على الأرض، ضمن حدود الزمان والمكان، ودونما ارتباط ضروري بالعالم الثاني أو الأخروي⁽³²⁾.

وقد حدث أن كان في حوزة أولئك الذين شعروا ببدء التجربة البشرية أدب

(29) الفلسفة المدرسية أو الإسكولانية، سميت كذلك لأنها كانت تعلم وتتعلم في "مدارس"، وكانت هذه المدارس تحت سيطرة الكنيسة التي كانت تأخذ بفلسفة أرسطو، وأهم سمة لهذه الفلسفة منهجها الذي يهتم بالتعريفات والأبنية المنطقية إلى درجة المماحكات، وقد اعتمد هذا التيار الفلسفي على سلطة أرسطو الفلسفية ابتداءً من حوالي منتصف القرن الثالث عشر بعد أن جعلتها كتابات القديس توما الاكويني على توافق معقول مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية؛ انظر: بوشنسكي، ا. م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، عدد (165)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 1992، ص 22؛ وللمزيد حول الحركة المدرسية انظر: راسل. حكمة الغرب، مرجع سابق، ج1، ص 89-108.

(30) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 30-31.

(31) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 203.

(32) وهكذا نجد أن الحركة الإنسانية دشنت لمفهوم الدنيوية، ووضعت اللبنة الأولى للكيفية =

كبير يستطيعون الالتفات إليه، أدب كتبه أناس متدفقون مثلهم وراء الحياة الإنسانية الحرة في محيطها الطبيعي، وهو أدب الإغريق والرومان. وكان أهم ما أخذه الإنسانون عن هؤلاء هو التمتع السعيد الطبيعي بخيرات الحياة، ووجدوا هنا أن اللذات غير الضارة والميول الطبيعية تعتبر الوسائل التي بواسطتها ينظم العقل حياة صالحة، وأنها ليست من الشيطان، فلا داعي إذاً لاعتبارها دنائاً إما أن تقهر بعون إلهي، أو يُنهل منها في خجل وشعور بالعار⁽³³⁾.

أدى كل ذلك بالطبع إلى ثورة على الأخلاق المسيحية⁽³⁴⁾، فبدلاً من المحبة حل الفرح باستعمال القوة التي وهبها الله إياها، وحلت الحرية المسؤولة بتوجيه العقل محل الخضوع لإرادة الله، وأخذ البحث الفكري الجريء يحتل بالتدريج مكان الإيمان⁽³⁵⁾.

وكما ثار الإنسانون على الأخلاق المسيحية فإنهم ثاروا أيضاً على المفهوم المسيحي للطبيعة البشرية، الذي ينظر إليها على أنها عاجزة ومنحطة وأكدوا على قيمة الإنسان الفكرية والخلقية⁽³⁶⁾.

ورغم هذا الدور الإيجابي الذي قامت به الحركة الإنسانية في هدم عالم العصور الوسطى، وبناء العالم الحديث، إلا أنه يؤخذ على دعائها احتقارهم للطبيعة، وقصر اهتمامهم على الإنسان بالشكل الذي مثل عائقاً مهماً أمام تطور العلم الطبيعي⁽³⁷⁾، الذي يعد من أهم الأدوات التي ساهمت في بناء العالم الحديث.

= التي يمكن أن يحقق الإنسان من خلالها وجوداً دنيوياً سعيداً دون وضع الحياة الأخروية في الاعتبار، وهذا يفسر لنا في جانب منه طبيعة الرسائل الترفيهية التي تبثها وسائل الإعلام في ظل الفلسفات الإعلامية الوضعية المعاصرة.

(33) المرجع السابق، ص 194؛ انظر أيضاً: بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 210-211.

(34) حيث تركز النظرة الإنسانية الأساسية على القول بقوة الطبيعة البشرية ومقدرتها لأن تعيش حياة أخلاقية دون عون سماوي؛ انظر: بيكر. المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 92.

(35) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 195.

(36) المرجع السابق، ص 414.

(37) الطويل، توفيق. أسس الفلسفة، ط7، القاهرة: دار النهضة العربية، 1979، ص 186-187؛ انظر كذلك: سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج1، ص 55.

وعموماً فقد قام الإنسانون بدور بارز في تدمير اتجاهات القرون الوسطى، كما قاموا بدور إيجابي في بناء المجتمع الحديث الذي اتخذ شكل الدولة القومية⁽³⁸⁾، إلا أنهم لم يسهموا في إقامة العالم الحديث بالقدر الذي أسهم به البروتستانتون، والعقلانيون، والعلماء.

2 - الحركة البروتستانتية

كان لا بد أن تحدث الاهتمامات الجديدة في حياة الإنسان الطبيعية ومحيطه، والتي ترعرعت على أيدي الإنسانين، وكذلك العالم الجديد المدهش الذي قادت إليه الكشوف الجغرافية، والنمو الاقتصادي الذي حققه المجتمع الأوروبي، وما رافقه من نشوء الطبقة المتوسطة، كان لا بد أن يحدث كل ذلك تأثيراً بالغاً على المنظمة الدينية التي تغلغل نفوذها في كل ناحية من مناحي الحياة في القرون الوسطى، حتى أنها ادعت أنها توحى وتنظم كل فعل من أفعال الفرد⁽³⁹⁾.

وبالإضافة إلى هذه العوامل الخارجية التي أثرت على المنظمة الدينية كان الحال المتردي الذي وصلت إليه هذه المنظمة المتمثلة في الكنيسة من ترد وانغماس رجالها في الدنيا وزينتها، وإمعان المدرسين في إثارة قضايا جدلية فارغة، وتضخم ثروات رهبان الأديرة، وتزايد عدد القساوسة الذين كان ينقصهم الورع⁽⁴⁰⁾، كان كل ذلك حافزاً لمارتن لوثر للقيام بثورته البروتستانتية في الربع الأول من القرن السادس عشر، والتي كانت أقوى العوامل المذيبة في زمانها لسلطة العصور الوسطى⁽⁴¹⁾.

(38) للمزيد حول دور الحركة الإنسانية في بناء العالم الحديث انظر: راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق ص 179-213؛ سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج1، ص 34-39.

(39) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 244.

(40) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 79.

(41) المرجع السابق، ص 162.

أهم أفكار مارتن لوثر

لم تخرج أفكار مارتن لوثر الثورية في مجملها عن أفكار القرون الوسطى، لاسيما الدراما الإلهية، والإحساس بضرورة الخلاص، غير أنه رأى أن الخلاص الفردي ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الله والإنسان، دون وساطة أي كنيسة خارجية أو راهب أو طقوس من أي نوع، وعندما يحرر الإنسان إيمانه بالمحبة الإلهية المتسامحة يتم الخلاص، فلا يبقى هنالك حاجة لأن يعمل أكثر من ذلك، أو أن يشغل بأي مظهر من مظاهر جهاز التوبة والتقشف الرهباني والزهد، وإنكار العالم في سبيل خلاص مقبل.

وهكذا قضى لوثر وبضربة واحدة على القول بضرورة اعتبار الحياة المسيحية التي عاشها القسيسون والرهبان أمراً أساسياً لتحقيق سلام العقل في الحاضر، أو الغبطة في المستقبل. على أن هذا لا يعني أن عصب الأخلاق قد انقطع، وجل ما يعنيه أن اشتباك الحياة الأخلاقية باعتقادات متعالية على الطبيعة، وتمارين سحرية، والخوف من جهنم وتناول القربان المقدس قد تلاشت كلها⁽⁴²⁾.

وقد مهد لوثر بذلك الطريق أمام إقامة مثل أعلى طبيعي شامل هنا في هذا العالم. وهكذا فإن البروتستانت بعد أن اعتقدوا بأنه لا صلة بين الخلاص والأخلاق، وأن الخلاص أمر ديني محض لا ارتباط له بأي شكل من الأشكال بالكمال الخلقي في الإنسان، أو بكلمة أخرى أنه نتيجة الإيمان لا الأعمال الصالحة، وجدوا أن المثل الأعلى الثنائي الزهدي المسيحي القديم قد اختفى، وأفسح المجال للاعتقاد ولما يمكن اعتباره أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية.

والحقيقة أن البروتستانتين أصبحت لديهم حرية لأن يستسلموا بكليتهم إلى المثل الأعلى الجديد في حياة إنسانية كريمة ومجدية ضمن إطار طبيعي كما لو أنهم فقدوا كل اعتقاد بالله والعالم الثاني، وأصبح الدين شيئاً خاصاً منعزلاً، لا روحاً تملأ الحياة بكاملها، وأصبح الكثيرون لا يذكرونه إلا في صلاة يوم الأحد، بعد أن يكونوا قد صرفوا أيام الأسبوع ساعين وراء النجاح والثروة⁽⁴³⁾.

(42) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 215.

(43) المرجع السابق، ص 215، 216؛ وهكذا كادت البروتستانتية أن تؤدي بمعتقداتها إلى =

هذه هي أهم النتائج التي أدت إليها الحركة البروتستانتية - ولاسيما بعد انحلالها - وهناك نتائج أخرى مهمة ترتبت على قيام هذه الحركة، وأسهمت إلى حد كبير في تحطيم عالم العصور الوسطى، ويمكن تلخيص أهمها فيما يلي :

أ - أدى تمزيق الحركة البروتستانتية للوحدة الدينية، وانقسامها إلى طوائف كثيرة إلى القضاء على الوحدة الشكلية التي أبقت عليها المسيحية الغربية ألقاً وخمسائة عام، وأقامت عشرات من الجماعات والطوائف الكبرى غير المئات من الجماعات والطوائف الصغرى، زعمت كل منها أنها صاحبة السيادة الدينية الكاملة في مجالها، وكان من الطبيعي أن يؤدي كل ذلك إلى تمهيد السبيل أمام نزعة الشك الدينية، فحين يرى أن مشهداً يضم كما هائلاً من المعتقدات المتناقضة والمتعارضة - كلها تزعم احتكار الحقيقة - لا بد وأن يتخذ هذا المشهد نفسه بيئة على ألا وجود هناك لحقيقة يحكرها هؤلاء⁽⁴⁴⁾.

ب - أدى الانقسام الديني الذي أحدثته البروتستانتية إلى سيادة فكرة التسامح بمضي الوقت، ذلك أن البديل الآخر وهو الإبادة والقمع بالجملة، كان قد جُرب وتبين في النهاية أنه غير مجد⁽⁴⁵⁾، وفي ظل هذا الجو من التسامح ولد مذهب شكّي ترعرع على اشتمزاز المفكرين والأدباء من التعصب اللاهوتي، غير أن هذا المذهب الشكّي احتاج إلى وقت ليس بالقصير ليغدو مقبولاً كأساس للنظام السياسي⁽⁴⁶⁾.

= حال يكاد يشبه حال أولئك الذين ينكرون الدين من أساسه ولا شغل لهم إلا حياتهم في هذا العالم، كما أدت إلى تنحية الدين عن أي تأثير على الحياة الاجتماعية بشتى فروعها (السياسية، الإعلامية... إلخ)، وتركت بذلك الساحة خالية أمام الفكر الوضعي.

(44) برنتون. تشكيل العقل الحديث، مرجع سابق، ص 162-163؛ انظر أيضاً: باومر، فرانكلين. ل. الفكر الأوروبي الحديث في القرن السابع عشر، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الألف كتاب الثاني «48»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 77.

(45) راسل. حكمة الغرب، مرجع سابق، ج2، ص 40؛ تعد هذه هي العوامل الأولى التي دشت لمفهوم حرية الرأي الذي يعد الركيزة الأساسية التي تتمحور حولها فلسفة الإعلام الليبرالي.

(46) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج1، ص 41-42.

ج - دعمت الحركة البروتستانتية المشاعر الوطنية لأبناء الدول القومية الإقليمية الجديدة، بإسقاطها لكل تقليد يحد من السلطة الملكية، وساندت الروح القومية، بتحريرها من الولاء المزدوج، ولاسيما الولاء للكنيسة الكاثوليكية العالمية⁽⁴⁷⁾.

د - انكفأت فلسفة القرون الوسطى المدرسية إلى المؤخرة سواء في الدول البروتستانتية أو في الكاثوليكية، كما فقد علم القرون الوسطى ثقة الناس به واعتمادهم عليه، وكان تنديد المصلحين إجمالاً بما كان من العلم سبباً في فتح الطريق أمام علم جديد يأخذ مكانه ويسير قدماً في ثبات⁽⁴⁸⁾.

هـ - ساهمت في بروز الرأسمالية، كنتيجة لما تبثه من قيم ترى أن النجاح في العمل تفضيل إلهي للفرد في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة، وهذه الفرصة متاحة للجميع، وأى معارضة ضد عدم المساواة في هذا المجال تعني معارضة للإرادة الإلهية⁽⁴⁹⁾.

بعد هذا العرض الموجز لدور الحركة البروتستانتية ومن قبلها الحركة الإنسانية في تحطيم عالم العصور الوسطى، ينبغي أن نقرر حقيقة تتمثل في أن الإنسان الحديث لا يدين مباشرة بالعالم الفكري الذي يعيش فيه الآن للحركة الإنسانية (النهضة) أو البروتستانتية (الإصلاح الديني) - رغم الدور الكبير الذي قامت به كل منهما - وإنما يدين أساساً إلى الحركة العقلانية، والتي يمثل الجانب العلمي أبرز معالمها، والتي بدأت مع القرن السادس عشر، وقويت في القرن السابع عشر واكتملت ملامح الفكر العالمي الحديث على يديها في القرن الثامن عشر (قرن التنوير) وفيما يلي نتناول أهم إسهامات الحركة العقلانية في بناء العالم الحديث.

(47) المرجع السابق، ص 41؛ انظر أيضاً: برتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 163.

(48) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 254.

(49) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 111؛ انظر أيضاً: برتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 89.

3 - الحركة العقلانية

تضم الحركة العقلانية كل من ينزع إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي عن الكون ولا يؤمن إلا بكل ما هو طبيعي، والذي يرى أنه قابل للفهم من خلال استخدام المنهج العلمي.

وفيما يلي نعرض وبإيجاز شديد لأهم منجزات هذه الحركة في مجال العلوم الطبيعية، والفكر الديني.

أ - الحركة العقلانية والعلوم الطبيعية

قد كان دخول البحث التجريبي من العالم الإسلامي إلى العالم الأوروبي الحديث أكبر حدث غير مجرى أساليب التفكير اللاهوتي التي كانت غارقة في التفكير النظري، والتجريد الميتافيزيقي⁽⁵⁰⁾ وكانت هذه المرحلة التاريخية مرحلة تحول حاسمة، أمتد أثرها إلى كل جزء من أجزاء أوروبا وشكل نواة الثورة العلمية الغربية، ووجه العقول في اتجاه المعرفة العلمية⁽⁵¹⁾ وقد تم ذلك من خلال نقل كتب التجريبيين من مفكري المسلمين إلى اللاتينية، وتأثر بها عدد كبير من المفكرين في طليعتهم «روجر بيكون» الذي سمي بالأمير الحقيقي للتفكير الأوروبي أبان العصور الوسطى⁽⁵²⁾ ولم يحدث تطور حقيقي للعلم في الفترة اللاحقة على بيكون المتوفى (1292) وهي فترة عصر النهضة، كنتيجة لاهتمام رواد هذا العصر من الإنسانيين بالفنون والآداب دون العلم، حتى جاء في أوائل القرن السابع عشر فرنسيس بيكون الذي وضع أساس المنهج التجريبي، وفصل في بيان خطواته ومراحله وذلك في كتابه الأورجانون الجديد Novum Organum⁽⁵³⁾.

(50) حول دور المسلمين في التأثير في الفكر الأوروبي، انظر: سعيدان، أحمد سليم. مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، عدد 131، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1988، ص 120-138.

(51) أمزيان. منهج البحث بين الوضعية والمعية، مرجع سابق، ص 37

(52) حول منهج بيكون ودوره في تقدم العلوم الطبيعية، انظر: فراج. الفلسفة الحديثة من عصر النهضة إلى عصر التنوير، مرجع سابق، ص 110-130.

(53) الطويل. أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 185

وهكذا وكرد فعل ضروري للإغراق في الميتافيزيقا عاد العلم إلى الأشياء الملموسة، بدلاً من الغيبيات والخوارق التي استغرقت على يد الفلاسفة المدرسين، كما أنه صحح إساءة استعمال المدرسين لسلطة أرسطو؛ لهذا لم يؤسس النموذج الجديد للعلم على الوحي أو على سلطة البشر، بل على التجربة والعقل فحسب⁽⁵⁴⁾.

وقد نتج عن الاهتمام المتزايد بالطبيعة، وإدخال العلم العربي والتشبه بالبحث والرياضيات والمنهج العلمي، أن شهد القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر كوناً جديداً يتشكل، فقد حدثت ثورتان في الفكر وما تاريخ الفكر بعدهما إلا سجل بالدرجة الأولى لتشرب عقائد الناس نتائج هاتين الثورتين. فقد حطمت هاتان الثورتان قيود عالم القرون الوسطى، وما فرضه من تصنيف مرتبي للكيانات المختلفة، تنتهي إلى سلطة عليا، وجعلت مثل ذلك التنظيم مستحيلاً بالنسبة للعقل الإنساني المتحرر. هاتان الثورتان هما ثورة كوبر نيكوس، وثورة ديكارت.

أما الثورة الأولى فقد حطمت نظرة العصور الوسطى للنظام الكوني⁽⁵⁵⁾ والتي كانت تنظر إلى الكون على أنه كون مغلق متناه، ومنظم في تسلسل هرمي⁽⁵⁶⁾ مركزه الأرض التي يحيا الإنسان عليها. فقد قذفت ثورة كوبر نيكوس - والتي أكملها من بعده كبلر وجاليلو ووضع اللمسات النهائية عليها نيوتن - بالإنسان من مكانه الذي اعتصم به بكبرياء، معتبراً نفسه مركز الكون وغايته، وجعلت منه بقعة صغيرة على كوكب من المرتبة الثالثة يدور حول شمس من المرتبة العاشرة، والكل يسبح في كون لانهاية له⁽⁵⁷⁾.

(54) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 140-141؛ انظر أيضاً ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 1، ص 337.

(55) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 337

(56) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 1، ص 72

(57) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 337؛ ذكر الدكتور جمال الفندي في بحث له بعنوان «الإسلام والحضارة الحديثة» أن العالم العربي ابن الشاطر سبق كوبر نيكوس في القول بأن الشمس مركز المجموعة الشمسية وليس الأرض، بنحو قرن ونصف، وأن هذا الكشف انتقل إلى بولندا ليظهر على يد كوبر نيكوس؛ الفندي، =

أما الثورة الثانية، فهي ثورة ديكارت والتي كانت أهول أثراً، إذ أدت إلى القضاء على سيطرة أرسطو ومنهجه الاستنباطي، وطرح جانباً جميع مؤلفاته باعتبارها غير واردة وعديمة الأهمية، وكانت هذه الثورة هي التي خلقت علم الفيزياء الجديد، بالنظر إلى الطبيعة كآلة رياضية كبيرة منسجمة بدلاً من مذهب أرسطو في الطبيعة القائل بوجود تسلسل مرتبى في أنواع الأشياء، يسعى كل منها لتحقيق غرضه بإدراك الكمال وفق طريقته الخاصة⁽⁵⁸⁾.

ويمكن القول أن ثورة ديكارت مستفيدة من ثورة كوبر نيكوس⁽⁵⁹⁾ هي التي وضعت أسس الفلسفة الغربية الحديثة. وتمثل أهم مبادئ هذه الفلسفة في القول بـ:
أ - الاتجاه الميكانيكي: الذي يشبه العالم بالآلة التي تسير وحدها بغير تدخل من عقل أو توجيه⁽⁶⁰⁾ ويرى هذا الاتجاه أن أحداث العالم لا ترابط فيما بينها إلا برباط العلية (السببية) وأن الحركة هي الظاهرة العامة في الطبيعة، ولها قوانينها الخاصة بها وهذا ما يؤدي بدوره إلى القول بالحتمية⁽⁶¹⁾، وهكذا استبعد هذا الاتجاه الميكانيكي التصور العضوي والتدريجي للوجود الذي قالت به الفلسفة المدرسية إتباعاً لأرسطو

-
- = جمال . الإسلام والحضارة الحديثة، سلسلة دراسات إسلامية عدد (10)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الأولى 1417، سبتمبر 1996، ص 18 وص 49.
- (58) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 337-338.
- (59) للمزيد حول هاتين الثورتين وآثارهما، انظر: بيرك. مرجع سابق، ص 338-387؛ راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 337-365؛ كون، توماس. بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة علم المعرفة، عدد (168)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 1992، ص 143-158.
- (60) يرى المذهب الميكانيكي أن العالم آلة قد أرسيت قواعدها مرة واحدة إلى الأبد، وأنها مجموعة هائلة من التروس لا يفقد منها شيء ولكن لا يُخلق فيها شيء؛ بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 30؛ ولم ير ديكارت الذي أرسى القواعد الأولى للاتجاه الميكانيكي أي مهمة لخالق الكون سوى أنه كان المحرك الأول له.
- (61) الحتمية: مبدأ يفيد عموم قوانين الطبيعة وثبوتها. فلا تخلف ولا مصادفة، ويقوم على مجموعة من الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شيء في الوجود يرد إلى العلة والمعلول (وهذا ما يقصد بالعلية أو السببية) وعلى هذا المبدأ يعتمد الاستقرار في العلوم الطبيعية، وهذه الحتمية لم تززع إلا في القرن العشرين - كما سنرى فيما بعد؛ انظر: بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 31.

ب - الاتجاه الذاتي: وهو المبدأ الذي يجعل الإنسان مستقلاً عن الإله ويحول اهتمامه نحو الذات.

ج - الاتجاه الأسمى: وقد تطرف التجريبيون الإنجليز في هذا المبدأ - والذي يرى أنه لا وجود للكليات على أي وجه وأن كل شيء في العقل مجرد أسماء اصطلاح عليها⁽⁶²⁾.

ولما كانت الأساليب التي أتبعها هذه الفلسفة المحدثه منذ جاليلو وديكارث لم تكشف إلا عن عالم مادي متحرك وخاضع لقوانين رياضية، فكان من الطبيعي ألا توجد إمكانية لتفسير وجود عناصر روحية في هذا الكون مثل العقل والفكر⁽⁶³⁾ وهكذا خالفت هذه الفلسفة المحدثه التقليد الإغريقي والمسيحي الطويل القائل بوجود ذات تامة ضمن الجسد الإنساني تراقب بشكل منفعل ما يجري في العالم، كما يراقب المتفرج صورة سينمائية متحركة⁽⁶⁴⁾.

وقد كان من الطبيعي أن يؤدي تقدم العلوم الطبيعية على هذا النحو إلى ميلاد التصور المادي للكون، الذي لا يعترف بوجود شيء في الكون سوى المادة، والذي تطور وأتسع لكونه لم يجد أمامه أية فلسفة معارضة تقاومه⁽⁶⁵⁾.

وهكذا أرست الحركة العقلانية دعائم المادية والتي أصبحت - وإن كانت بشكل متأخر عما في مجالي العلوم والفلسفة - عقيدة قائمة بذاتها تولد في النفوس رغبة في تفسير كل الأشياء بلغة المادة⁽⁶⁶⁾.

ب - الحركة العقلانية والدين

رأينا عند حديثنا عن الحركة الإنسانية كيف استطاع دعائها إحداث ثغرة في التقليد المسيحي، وكيف ظهرت وللمرة الأولى أفكار دينية خارجة خروجا

(62) المرجع السابق، ص 24.

(63) المرجع السابق، ص 24.

(64) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 392.

(65) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 25.

(66) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 141.

ظاهراً على الفكر المسيحي، حيث رفض أصحاب هذا التيار المفهوم المسيحي المتعلق بالنظر إلى الطبيعة البشرية على أنها طبيعة منحطة، وشددوا على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية. وكان من الطبيعي أن يكون لدعاة الحركة العقلانية موقف ما من الدين، وتمثلت أبرز ملامح هذا الموقف في إخضاع جميع الاعتقادات والعادات الدينية إلى مقاييس العقل والمنفعة في الحياة، وقد نُقد التقليد الديني نقداً عنيفاً على أيديهم طبقاً لهذا المقياس.

وعمل العقلانيون على إيجاد بديل ديني يصمد أمام الفحص العقلاني وفي هذا الصدد وضعت ديانة عقلانية في إنجلترا بشكل متماسك لأول مرة، فقد بحث اللورد هيربرت أوف شربوري منذ عام 1642 عن بعض المبادئ المسيحية الكلية التي يمكن أن يعتمد عليها جميع الأفراد، وبصرف النظر عن هويتهم. ويتقدم الجدل الديني أصبحت هذه المحاولة محبة إلى الشعب أكثر فأكثر، حتى إذا قربت نهاية القرن السابع عشر كان معظم المفكرين من القادة الدينيين قد انقسموا إلى فريقين، كانت نقطة الاتفاق بينهم هي أن جوهر الدين إنما هو مجموعة من العقائد يمكن إثباتها بالعقل الطبيعي وحده، ومن غير عون أو مساعدة. أما نقطة الاختلاف بينهم فكانت في تشديد فريق منهم على أهمية الوحي، أما الفريق الثاني فمع إقرار دعائه بوجود الله إلا أنهم أنكروا الوحي، وشددوا على كفاية الدين الطبيعي العقلي. ثم ظهر نقاد أكثر تشككاً فتساءلوا حتى عن صحة المقدمات التي ترتكن إليها الديانة الطبيعية نفسها، ولم يكد القرن الثامن عشر ينتصف حتى ظهر مذهب ربيي كامل، ما لبث أن انتشر في فرنسا وتحول فيها إلى إلحاد كامل⁽⁶⁷⁾، وهذا ما سوف نتناوله بشيء من التفصيل عند الحديث عن مرحلة اكتمال بنية الكوزمولوجيا العلمانية.

وهكذا ورغم كل التطورات التي تمت على أيدي دعاة الحركة العقلانية ومن سبقهم، إلا أنه لم يقدر لهؤلاء إقامة كوزمولوجيا متكاملة مقابلة للكوزمولوجيا الدينية التي عملوا على هدمها، بالشكل الذي يجعل منها ديناً⁽⁶⁸⁾ بديلاً للدين

(67) راندال . تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 417-418.

(68) يقصد هنا بلفظ دين أي نسق من المعتقدات يعالج القضايا الإنسانية الكبرى مثل الخطأ =

المسيحي، إلا في القرن الثامن عشر (قرن التنوير)⁽⁶⁹⁾ والذي تم فيه أيضاً وضع الملامح الأساسية للفكر الاجتماعي الليبرالي الذي أفرز لنا نظريات الإعلام الحر بشكل مباشر، وأفرز لنا نظريات الإعلام الموجه بشكل غير مباشر من خلال ما ظهر من فكر اجتماعي جمعي لتلافي الإخفاقات التي تحققت على أيدي الفكر الليبرالي الحر. وهذا ما سنعرض له في الصفحات التالية من هذا المبحث.

ثانياً: مرحلة إكمال بناء الكوزمولوجيا العلمانية

استطاعت الحركة العقلانية بنهاية القرن السابع عشر تحطيم نظرة القرون الوسطى للنظام الكوني، وأن تأتي بالدين الطبيعي بديلاً للدين المسيحي، وقد أقامت هذا الدين الجديد على ثلاث قضايا أساسية، هذه القضايا هي:

القضية الأولى: هناك إله تام القدرة، وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية.

القضية الثانية: هناك حياة أخرى يكافئ فيها الأبرار ويعاقب فيها الأشرار.

= والصواب والسعادة الأبدية، كذلك نظام الكون... إلخ والتي تحقق للمؤمن بها أمرين على الأقل: تعطيه توجهاً فكرياً في هذا العالم (أي تجيب على أسئلته) وتمنحه مشاركة انفعالية في إطار جماعة من خلال طقوس معينة، وغير ذلك من أعمال مشتركة؛ برنتون. **تشكيل العقل الحديث.** مرجع سابق، ص 300.

(69) يقصد بالتنوير الاكتفاء بنور العقل عما سواه، وأن المهمة التي على العقل هي نشر النور حيث كان يسود الظلام. ويطلق مصطلح «عصر التنوير» تعريفاً للقرن الثامن عشر، أو بالأحرى للقرن الممتد بين نيوتن ولوك، وبين الثورة الفرنسية، أي بين عامي 1689، 1789، ويجوز أن نمد به وراء ذلك ليشمل أيضاً القرن السابع عشر بأكمله الذي شهد الثورتين العلمية والسياسية، والحق أنه من العسير استثناء ديكارت وهوبز وسبينوزا، فنخرجهم من نطاق عصر التنوير، فنحن إذا حددنا التحديد الضيق لهذا العصر، فعندئذ نقول أنه يشمل على حقبة فولتير ورسو والموسوعيين وربما الفيزوقراطيين كملحق لهم، الأمر الذي يعني امتداده تقريباً بين عامي 1720 إلى 1778؛ ستروميرج. **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977**، مرجع سابق، ج2، ص 146.

وللمزيد حول عصر التنوير انظر:

The New Encyclopaedia Britannica, vol. 6 (London: William Benton, Publishers, 1973), pp. 878, 894.

القضية الثالثة: أنه إذا ما استعمل الإنسان ملكته العقلية في استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة له، استطاع أن يرى قواعد الحياة الفاضلة وأن ينظم حياته على أساس عقلي ليدرك الثواب في السماء⁽⁷⁰⁾

وقد شب خلاف بين أتباع هذه الديانة حول إمكانية قبول الوحي كمصدر للحقيقة بجوار العقل أو عدم قبوله. وقد استطاع المنكرون للوحي المؤمنون بالله فقط، الانتصار في النهاية⁽⁷¹⁾.

والمأمل في تلك الدعائم الأساسية للدين الجديد - دين العقل أو الدين الطبيعي - يجد أنه يقوم مثله مثل الأديان السماوية على مسلمة ضخمة تتمثل في القول بوجود إله خالق للكون والحياة، يطلب من خلقه إقامة حياة أخلاقية فاضلة، ونتيجة لذلك فإنه سوف يكافئ المطيع بالنعيم ويعاقب العاصي بالجحيم.

وهذا يعني أن الديانة الطبيعية اتخذت مثلها مثل الأديان السماوية من النعيم الأخروي غاية عليا لها، غير أن نقطة الاختلاف بينها وبين السماوية تتمثل في رفض الديانة الطبيعية للوحي كمصدر يهتدي الناس بنوره في إقامة الحياة الأخلاقية المطلوبة منهم، وتكتفي في هذا الصدد بنور العقل.

والواقع أن الدين الطبيعي في صورته هذه لم يكن أكثر من مرحلة انتقالية بين الدين المسيحي وبين الدين العلماني أو الوضعي، ذلك لأن العقل الذي لفظ الدين الكهنوتي، ما لبث أن لفظ الديانة الطبيعية نفسها، بنهاية القرن الثامن عشر، وذلك على يد فئتين هما: الريبيون والماديون من جهة، والسلفيون من جهة ثانية⁽⁷²⁾ - أما الماديون فقد رأوا الكون آله أزلية تدير نفسها بنفسها، ومن ثم فليس هناك حاجة بتاتا إلى سبب فوق طبيعي لتحريكها، ولما كان الكون

(70) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 420.

(71) المرجع السابق، ص 429؛ للمزيد حول تطور الدين الطبيعي انظر: لاغريه، جاكليين. الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 5-7.

(72) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 434.

أزلياً لا بداية له ولا نهاية فلا يبدو أن هناك حاجة إلى خالق. وهكذا رأي الرينيون والماديون أنهم بذلك أكثر اتساقاً مع النظرة العلمية التي كانت اكتملت لتوها على يد نيوتن، رغم أن نيوتن نفسه احتفظ بمكان للألوهية في نظامه الميكانيكي الخاص بالسموات، إلا أن المؤمنين بهذه النظرة كانوا على استعداد لاستبعاد الله من هذا النظام⁽⁷³⁾.

وهكذا فقدت الديانة الطبيعية بفقدان الدعامة الأصلية التي تنبني عليها - والتمثلة في وجود إله فاعل لهذا الكون - بنيانها بأكمله.

- وأما السلفيون فقد عملوا على إثبات تناقضات الديانة الطبيعية لإقناع الناس أنها واهية ولا تصمد أمام العقل مثلها مثل الوحي المسيحي، وقد فعل السلفيون فعلتهم هذه إلا أنهم لم يجدوا في النهاية من يأخذ بالاستنتاج الذي وصلوا إليه من أن الدين المسيحي والديانة الطبيعية معا يجب أن يقبلا على أساس من الإيمان. وكان من الطبيعي بعد أن أنكر السلفيون قدرة العقل على إثبات أي حقيقة دينية مهما كانت أن يختار الإنسان إما إهمال العقل الذي يتناقض مع الدين، وإما الدين الذي يتناقض مع العقل⁽⁷⁴⁾ وقد كان من الطبيعي أن يختار عقلانيو القرن الثامن عشر الطريق الثاني (ولا سيما بعد هجوم الرينيين

(73) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 57-59.

(74) إن تناقضات الدين المسيحي مع العقل جعلت الإسلام يثور عليه قبل أن تثور عليه أوروبا، وهكذا تعتبر العقلية الأوروبية قد ناصرت صوت الإسلام، حيث اعتبرت المسيحية ديناً يتنافى في كثير من جوانبه مع العقل ولا يصلح للتطبيق الاجتماعي، أما الإسلام فقد بني سنته الحياتية على العقل الذي يخطئ ويصيب، دون العقل المعصوم الذي تقول به المسيحية وبعض الأديان، وتفوض إليه سلطة الرقابة ومصادره أي فكر مغاير، بينما لا توجد في الإسلام أي سلطة سواء كانت كنيسة أم طبقة دينية معصومة تمثل المركز الوحيد في الحقيقة الدينية وتلزم الإنسان أن يخضع لها، أو تفرض عليه فكراً معيناً باسم القوة الروحية لتنظيم المجتمع؛ انظر: الفيومي، محمد إبراهيم «الإسلام وإشكالية الفكر الحضاري». مجلة العربي، عدد 357، أغسطس 1988، ص 50-51؛ وقد كان الفيلسوف الدنمركي «كيركجور» (1813-1855) مثال لمن أتبع هذا الطريق حيث كان معارضاً للعقل لأقصى درجة، فهو يرى أنه لا يمكن الوصول إلى الإله بوسيلة طرائق الفكر، لأن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات، ويعتبر كل محاولة من أجل إضفاء طابع عقلي عليها هي تجديد وكفر. انظر: بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 265.

والماديين على كل معتقد ديني) وقد ازداد اتجاه الناس عامة إلى هذا الطريق ولاسيما في فرنسا بلد التنوير، حيث دفعت الكنيسة الكاثوليكية بسياساتها الاجتماعية وتحالفها مع النظام الاستبدادي الحاكم، ومساوئها، كل رجل عاقل إلى المعارضة القوية، لا لنظام الرهبانية فحسب، بل لكل ما له صلة به، وللديانة نفسها. وبحلول عام 1770 يصل عصر التنوير إلى إلحاد ومادية شاملين كاملين⁽⁷⁵⁾ وهكذا نجحت فلسفة التنوير التي قامت لمناهضة الإيمان الديني نجاحاً كبيراً في تحقيق هدفها⁽⁷⁶⁾.

وقد كان من الطبيعي أن يصبح لزاماً على فلسفة التنوير بعد أن هدمت التصور الديني للكون والحياة، أن تقيم تصوراً كونياً بديلاً، ولم يكن هناك مفر من أن يكون هذا التصور البديل تصوراً قائماً على أسس دنيوية محضة.

العثور على الغاية واكتمال بناء الكوزمولوجيا العلمانية

إذا ما ألقينا نظرة سريعة على ما استطاع الفكر العقلاني تدشينه من أسس جديدة لنظريته المادية للكون والحياة، نجد أنه عمل على هدم المسلمة الرئيس التي تقوم عليها الكوزمولوجيا الدينية والتي لا تعدو باقي المسلمات التي تشكل بنية الكوزمولوجيا الدينية أن تكون نتائج لازمة عنها. وهذه المسلمة التي رفض الاعتراف بها وبما يترتب عليها من نتائج وتبني عكسها وعكس النتائج التي ترتبت عليها هي مسلمة «وجود إله خالق لهذا الكون ومتدخل في شؤون خلقه»، وقد تبنا مسلمة مناقضة لهذه المسلمة، وهي أنه «ليس هناك إله فاعل ومتدخل في شؤون خلقه من البشر» - هذا إذا ما استثنينا الماديين الذين ينكرون وجود إله لهذا الكون من أساسه وأخذنا برأي الذين يقولون بإمكانية وجوده ولكنهم يؤكدون على عدم فاعليته.

وقد ترتب على إنكار هذه المسلمة الرئيسية التي تقوم الكوزمولوجيا الدينية عليها - كما ذكرنا سلفاً - بطلان النتائج أو المسلمات الفرعية التي تقوم عليها

(75) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 433، 444

(76) إبراهيم، زكريا. هيجل: أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقریات فلسفية، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت، ص 252.

ومن ثم كان من الضروري أن يعمل العقل الوضعي على إيجاد بديل مقنع لها. وهذه النتائج التي بطلت ببطلان المقدمة التي نجمت عنها هي:

- القول بأن أهم مظاهر فاعلية الإله «المعبود» في حياة عبادة تتمثل في إمدادهم بالمنهج الأمثل - من خلال الوحي - الذي يهتدون بنوره في تحقيق ما يريده منهم.

وقد مهد أصحاب الديانة الطبيعية - كما ذكرنا سلفاً - الطريق أمام الوضعيين بإنكارهم للوحي، وكان من الطبيعي أن يكون العقل هو البديل الذي يلجأ إليه الوضعيون في الاهتداء إلى الكيفية المثلى لتحقيق الوجود الديني السعيد.

وإذا كان الوضعيون قد وجدوا بديلاً يمكن اللجوء إليه كمصدر للحقيقة يغني عن الحاجة إلى الوحي المزعوم، فإن البديل الذي كان عليهم إيجاده - لما ترتب على إنكار النتيجة أو المسلمة الفرعية الثانية في الكوزمولوجيا الدينية - لم يكن بالأمر الهين أو اليسير. وهذه المسلمة التي أنكروها هي:

- أن الإله المعبود لا بد أن يقيم حياة أخرى يكافئ فيها أولئك الذين التزموا بمنهجه بالنعيم، ويجازي المعرضين عنه بالجحيم. ذلك لأن إنكارهم لهذه المسلمة⁽⁷⁷⁾ يعني نتيجة في منتهى الخطورة وهي هدم جنة السماوات التي كانت لمعظم الناس بمثابة الغاية العليا من هذه الحياة، والعزاء الذي يجعلهم يتجشمون متاعب الدنيا وهمومها، آملين أن هناك... في جنة السماوات عوضهم. وبالطبع لم يكن أمام المفكرين الوضعيين بد من البحث عن بديل مقنع ومناسب لجنة السماوات التي هدموها وهم «إن لم يفعلوا ذلك سيظل دينهم يدعو الناس وما من مجيب»⁽⁷⁸⁾.

وأخيراً وفي منتصف القرن الثامن عشر برزت إلى الوجود الفكرة الأساسية التي تعد محور الكوزمولوجيا العلمانية، والتي جعلت منها ديناً إنسانياً جديداً

(77) ذلك لأن إنكار الغيبات والحياة الآخرة يعد عنصراً هاماً من عناصر الكوزمولوجيا العلمانية؛ انظر: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 374.

(78) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 212.

مناظراً للدين الذي نبذوه، والتي تتمثل في قولهم أن الجنة التي يتمنى كل إنسان أن يعيش في رحابها سوف تتحقق على هذه الأرض... وفي حيز هذه الدنيا، وفي القريب العاجل، مستندين في ذلك إلى التقدم العلمي والتكنولوجي والاجتماعي المطرد الذي سوف يقود الناس سريعاً خلال جيل أو اثنين إلى حالة تنتقي فيها الشرور وتعم فيها السعادة البشر.

وهكذا «كان التحول الأساسي في نظرة الإنسان الغربي إلى الكون يتمثل في تحوله من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني الطبيعي على الأرض... الآن أو على الأقل في القريب العاجل»⁽⁷⁹⁾ وهكذا أصبحت عقيدة التقدم التي سوف يحقق البشر من خلاله النعيم الأرضي، صورة حديثة للأخريات⁽⁸⁰⁾.

العقل أداة تحقيق التقدم

ولا شك أن العقل هو أداة كافية لتحقيق هذا التقدم والسير بالبشرية نحو تحقيق الجنة في حيز الدنيا، وقد زاد يقين دعاة الفكر العلماني في قدرة العقل على ذلك أعمال اثنين من العلماء والفلاسفة هما نيوتن ولوك⁽⁸¹⁾ والتي اكتسحت علومهما في طريقها الأخطاء القديمة، حتى في ميدان الشؤون الإنسانية ودخلت بأوروبا حقبة جديدة تميزت عن روح سابقتها بروح العلية والبرهان⁽⁸²⁾. فقد استطاع نيوتن أن يصل إلى الكمال بحساب التفاضل والتكامل

(79) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 177-178.

(80) لم يكن للعالم القديم أية فكرة عن التقدم فاليونان والرومان كانوا يعتقدون أن العصر الذهبي تحقق في الماضي ثم انحط الإنسان بعده، ولم يكن بوسع القرون الوسطى المسيحية في ظل نظرتها لطبيعة الإنسان ومعاداتها للعقل الإنساني تحمل مثل هذه الفكرة، أما النهضة التي حققت أشياء كثيرة على يد الإنسانيين فلم تستطع تصور إمكان ارتفاع الإنسان ثانية إلى مستوى العصور القديمة المجيدة، إذ أن جميع أفكارها تتجه صوب الماضي. ولم يجزؤ الناس على مثل هذا الطموح الذي لا يعرف حداً إلا بعد نمو العلم في القرن الثامن عشر؛ راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 548.

(81) برنتون. أفكار ورجال. مرجع سابق، ص 169.

(82) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 75.

وأن يقدم قانونه الرياضي المهم عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية⁽⁸³⁾، وعن طريق نيوتن توصل الناس إلى تأويل آلي كامل للعالم بتعابير رياضية استنتاجية دقيقة⁽⁸⁴⁾ وهكذا بدت الإنجازات النيوتنية لمعاصريها كافية تماماً لتفسير كل الظواهر بما في ذلك السلوك الإنساني⁽⁸⁵⁾.

أما لوك فهو الذي حمل لواء الدعوة إلى علم الطبيعة الإنسانية⁽⁸⁶⁾ حيث استطاع أن يخرج مناهج الاستدلال الواضح البسيط من متاهة الميتافيزيقيا، وجعل منها - فيما بدا له - امتداداً للحس السليم، وخيل إليه أنه دل الناس على السبيل الذي يمكنهم أن يطبقوا نجاحات نيوتن الجليلة على دراسة شئون الإنسان⁽⁸⁷⁾.

وهكذا استطاع نيوتن ولوك معاً أن يغرسا ويؤكداهاتين الفكرتين المهمتين (الطبيعة والعقل) فالطبيعة التي بدت في نظر المسيحي مثيرة للشكوك والريب بدت لهم مفهوماً أنيساً محبباً تماماً، وأصبح في نظرهم الطبيعي هو كل ما هو عقلي ومنسجم وقائم على قوانين واضحة سليمة مثل تلك التي توصل إليها نيوتن⁽⁸⁸⁾. أما العقل فهو الذي تمكن من اكتشاف قوانين الطبيعة، وهذا يعني أنه هو السبيل إلى النفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر، فبدون العقل، أو حتى بالعقل بمعناه الخاطئ سنصدق أن الشمس تشرق وتغرب فعلاً، بينما بالعقل ندرك علاقة الشمس بالأرض على وجهها الصحيح. وبالمثل فإذا ما استعملنا

(83) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 169.

(84) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 379.

(85) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 169.

(86) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 375.

(87) برنتون. تشكيل العقل الحديث، مرجع سابق، ص 169-170؛ للمزيد حول تأثير جون لوك في فلسفة التنوير وفي الفكر الإنساني عامة، انظر: إسلام، عزمي. جون لوك، سلسلة إعلام الفلاسفة (1)، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، دت، ص 15-30.

(88) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 170؛ ولا يقصد بالطبيعة هنا عالم الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان كما تعني لنا بالغالب هذه الأيام، بل هي كامل النظام العقلي للأشياء، بما في ذلك الإنسان الذي هو أهم جزء منها؛ راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 399.

العقل في العلاقات البشرية، فإنه سيوضح لنا أن الملوك ليسو آباء لشعوبهم، وهكذا سيكون العقل أداثنا للاهتمام إلى هذه المؤسسات أو العلاقات حتى نتماشى معها ونسعد بها⁽⁸⁹⁾.

وهكذا أكد المذهب العقلي على أن العقل البشري أهل لفهم الكون، وأجاز للناس أن يلائموا أنفسهم مع الطبيعة، وأن يستثمروا البيئة الطبيعية لتحقيق مزيد من السعادة، وهكذا يمكن للبشر فهم قوانين الطبيعة واستخدامها لتحقيق رفاهيتهم، والعقل الإنساني كفاء في فهم القوانين الطبيعية والإنسانية معاً⁽⁹⁰⁾، وقد خلقت هذه الفروض الأساس للإيمان بعقيدة التقدم⁽⁹¹⁾.

المسلمة التي يركز عليها المفهوم العقلي للتقدم

يرتكز المفهوم العقلي للتقدم على مسلمة تقضي بأن قوانين الطبيعة ثابتة مطردة ويمكن اكتشافها بالعلم التجريبي وبالعقل السليم، وبذلك نفيدها في دراسة الطبيعة والتاريخ الطبيعي، وقيل إن الطبيعة البشرية تحددت مرة واحدة وإلى الأبد. وذهب دعاة التقدم إلى أن ديناميكية التقدم تتغير وتتزود باطراد نحو فهم الإنسان لنفسه ولمجتمعه ولكونه، وذهبوا أيضاً إلى أنه عن طريق دراسة الطبيعة واكتشاف قوانين العلية فيها، تنمو معرفة الإنسان بالطبيعة البشرية. ومع زيادة هذا الضرب من المعرفة تتعاضد قدرة الإنسان على صوغ الأشكال الأخلاقية والسياسية في اتساق مع النظام الذي اكتشفه في الطبيعة. ويقف الجهل

(89) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 171.

(90) أكد على هذه الفكرة أرنست كاسيرر في مقاله عن التنوير في موسوعة العلوم الاجتماعية حيث يقول: «إنَّ الفكرة الرئيسية لكل النزعات التنويرية تتمثل في الاعتقاد بكفاءة الفكر الإنساني. فالإنسان عن طريق قدراته الذاتية، وبدون الاستعانة بأي مصدر فوق طبيعي يمكنه فهم نظام العالم من حوله مما يمكنه من السيطرة عليه. وقد سعى عصر التنوير لتعميم هذا المبدأ في العلوم الطبيعية والإنسانية من فيزياء، وعلوم أخلاق، وفلسفة أديان، وتاريخ وقانون وسياسة»؛

E. Cassirer "Enlightenment" in Edwin R. A. Seligman (ed.) *Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan Co. 1935) vol. 5, p. 547.

(91) مارسيل، دافيد و. فلسفة التقدم، ترجمة: هالة المنصوري، القاهرة: مكتبة الأنجلو، د. ت، ص 40.

والعرف البالي والمؤسسات القديمة التي تركز على ركائز لاعقلانية وغير طبيعية حائلاً بين بلوغ الإنسان الكمال، والتاريخ هو قصة اكتشاف الإنسان تدريجياً لقوانين الطبيعة، والتقدم هو ترجمة ذلك الاكتشاف إلى تنظيم متناغم للحياة البشرية⁽⁹²⁾.

* * *

وهكذا تمكن العقل الوضعي من صياغة رؤية جديدة للكون مناقضة تماماً للرؤية الدينية، تمتلك مثلها مسلمات خاصة بها، وغايات تبشر بها، ووسائل ترى أن الاستعانة بها تمثل السبيل الأمثل لبلوغ المجتمع الإنساني لهذه الغايات. وفي هذا الصدد لا تعدو الفلسفات الاجتماعية الوضعية المختلفة وبفروعها كافة (السياسية، الإعلامية، إلخ) أن تكون وسائل فكرية متغايرة تنظر للكيفية المثلى التي تمكن المجتمعات الإنسانية من بلوغ هذه الغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا الدنيوية.

ولما كان أي فهم حقيقي لهذه الفلسفات الاجتماعية التي تعد فلسفات الإعلام - محور دراستنا - جزءاً لا يتجزأ منها، لن يتسنى لنا دون فهم التطورات الفكرية والمجتمعية التي شكلتها - وذلك اعترافاً باجتماعية المعرفة وتاريخيتها - فإن الباحث يسعى في المطلب التالي لعرض أهم المنطلقات الفكرية التي قامت على هداها هذه الفلسفات، وأهم المعطيات التاريخية التي ساهمت في تشكيل بنيتها. وذلك كمقدمة ضرورية لفهم البيئة الفكرية والمجتمعية التي شكلت مقولات هذه الفلسفات والتي تعد بمثابة المقدمات المباشرة التي تنبني عليها مقولات فلسفات الإعلام الوضعية. كما يعرض الباحث للكيفية التي قدر خلالها لهذا الفكر الاجتماعي وما أفرزه من فكر إعلامي الهيمنة على الفكر والواقع الاجتماعي والإعلامي في بلدان العالم الثالث ومن بينها أغلب البلدان الإسلامية، والذي يدل على حقيقة هامة، وهي أن الفكر الاجتماعي والإعلامي السائد في هذه البلدان يعدّ نتاجاً طبيعياً لمقولات الكوزمولوجيا العلمانية التي أبتدعها العقل الغربي.

(92) المرجع السابق، ص 40.

المبحث الثالث

التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت في تشكيل الفكر الاجتماعي العلماني وهيمنته عالمياً

المطلب الأول

التطورات الفكرية والمجتمعية التي شكلت النظريات الاجتماعية العلمانية

رأينا في المبحث السابق كيف قيص للحركة العقلانية أن يتم على يديها هدم الكوزمولوجيا الدينية، واستبدالها بالكوزمولوجيا العلمانية التي كان من الطبيعي أن تنطلق من مسلمات، وتبشر بغايات مغايرة لتلك التي كانت تبشر بها الكوزمولوجيا الدينية. ولذا كان من الضروري على الحركة العقلانية أن تعمل على إيجاد الوسائل المناسبة لتحقيق هذه الغايات الجديدة التي بشرت بها، وذلك من خلال وضع مخطط للمجتمع الأمثل الذي يمكن أن يحقق الأفراد خلاله الغايات التي بشرتهم بها الكوزمولوجيا الجديدة.

ولما كانت مفاهيم العلم الطبيعي والتي تمثلت ذروتها في التصور النيوتني للعالم، هي الأساس الذي اتخذت منه الكوزمولوجيا العلمانية مقدمة لكافة مقولاتها، فقد كان من الطبيعي أن تكون معطيات هذا العلم هي الأساس نفسه الذي تعتمد عليه الحركة العقلانية في استلهاها الوسيلة المناسبة لتحقيق الغايات التي تسعى إليها، وفي ضوء ذلك أصبح التصور النيوتني للعالم الافتراض الأساسي المسبق لكل الفكر الأوروبي حتى بدايات القرن العشرين⁽⁹³⁾ التي شهدت أزمة العلم الفيزيائي والتي أظهرت بوضوح أنه لا يمكن قبول مفاهيم وقضايا العلم الفيزيائي بدون تحليل فلسفي، وأنه لا يمكن من وجهة نظر

(93) انظر في ذلك: راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 383؛ بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 43؛ أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 101؛ الأسعد، محمد. «سقوط الموروثات». مجلة العربي، العدد 429، أغسطس 1994، ص 204.

فلسفية اعتبار النظريات الطبيعية صحيحة قليلاً⁽⁹⁴⁾.

وفي ضوء المثل الأعلى للعلم الطبيعي، وللوصول إلى إقامة فيزياء اجتماعية من خلال الكشف عن القوانين التي تحكم حركة المجتمع الإنساني، عمل المفكرون العقلانيون - من خلال محاكاتهم للطريقة التي اتبعت في علم الفيزياء⁽⁹⁵⁾ - على الوصول إلى هذه القوانين الاجتماعية من خلال مرحلتين: المرحلة الأولى تتمثل في تحليل طبيعة الفرد لمعرفة عناصر هذه الطبيعة وسماتها. المرحلة الثانية تعمل بعد أن يتم تحليل الطبيعة البشرية إلى عناصرها الأصلية - مثلما حلل جاليليو طبيعة الحركة - على صياغة تصور ملائم للمجتمع الذي تقتضيه طبيعة الكائن البشري بالشكل الذي يحقق الغايات الدنيوية التي يصبو إليها. وفيما يلي نتناول أهم النظريات الاجتماعية التي أبدعها المفكرون الوضعيون في هذا الصدد.

(94) تمثلت الأزمة في ظهور نظريتي النسبية والكماتم اللتين أدتيا إلى ردود فعل مزدوجة في الفلسفة، ذلك أن علماء الفيزياء أنفسهم لم يعودوا يتفقون على صحة الاتجاه الميكانيكي ولا المذهب الحتمي ولا على مدى صوابهما. وحيث إنهم يحاولون أن يدرسوا، دراسة علمية، المادة التي تبدو معقدة من جديد حتى أنهم أصبحوا مضطرين إلى إعلان نسبة نظرياتهم، فإنه ينتج من كل ذلك أن الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي لا يعدو أن يعتمدا على سلطة العلم الطبيعي وأن تفسير الوجود بالمادة يصبح أمراً مشكوكاً فيه ولا يمكن الاعتماد عليه؛ انظر: بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 41؛ ويعني هذا الكلام الذي ذكره بوشنسكي تقويض اليقين الذي كان الفلاسفة الماديون يبنون عليه نظرياتهم، معتبرين أنها الحقيقة بعينها لكونها تتفق اتفاقاً تاماً مع معطيات الواقع المحسوس الذي نستطيع أن نختبره بسهولة من خلال التجربة العلمية. ولاشك أن هذا يعد تقويضاً لأهم الأسس التي تركز عليها الفلسفة المادية التي تحكم عالم اليوم.

(95) عمل المفكرون الاجتماعيون على التعامل مع المجتمع تبعاً لما كان عليه علم الفيزياء الذي كان يرى أن أفضل طريقة لفهم أي كلية هو اختزالها إلى أجزائها المكونة لها والنظر في تلك الأجزاء المعزولة. وذلك كنتيجة لنظرتها إلى الواقع على أنه مكون من جزئيات منفصلة تستعصي على النفاذ عبرها، وكل جزء معزول يقيم في مكان خاص به في فضاء وزمن مطلق، وهذا ما يطلق عليه (الذرية)؛ انظر: الأسعد. «سقوط الموروثات»، مرجع سابق، ص 203.

كان توماس هوبز - الفيلسوف المادي - هو الأب لهذا النوع من التحليل السيكلولوجي كخطوة أولى أقام عليها نظريته في المجتمع الإنساني. وقد أكد هوبز أنه من الممكن أن نأمل في إقامة علم للطبيعة البشرية بنفس المعنى الذي يفهم من الفيزياء⁽⁹⁶⁾ وكنتيجة لفهمه للطبيعة البشرية على أنها أنانية وشريرة. رأي في نظريته التعاقدية أن المجتمع الذي يقوم على الحكم المطلق هو أنسب أشكال الحكم التي تتفق مع هذه الطبيعة الإنسانية. وكان هذا هو رأي سلفه ميكافيللي، وسار في ركا بهم الكثير من المفكرين.

وكان من الطبيعي في ظل هذه الرؤية العقلانية الداعية للحكم المطلق أن تنشأ فلسفة إعلام سلطوي، تعطي الحاكم الحق التام في التحكم في العملية الإعلامية، وذلك لسبب منطقي واضح، يتمثل في القول بأنه مادام نظام الحكم المطلق هو النظام الأمثل الذي يناسب المجتمع الإنساني، فمن الطبيعي أن تمتد سيطرة الحاكم وتُطلق يده في واحدة من أهم الوسائل التي تساهم في استقرار مثل هذا النظام الاجتماعي، ألا وهي وسائل الإعلام.

ثانياً النظرية الاجتماعية الليبرالية والفكر الإعلامي الذي أفرزته

يعدّ جون لوك مؤسس الاتجاه الليبرالي في الفلسفة السياسية⁽⁹⁷⁾ ومؤسس الاتجاه التجريبي في السياسة، والذي ارتبط بالدعوة إلى حرية التعبير عن الرأي⁽⁹⁸⁾.

وقد عارض لوك هوبز في فهمه لسمات الطبيعة الإنسانية التي كانت سائدة

(96) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 454؛ للمزيد حول علاقة تصور هوبز بالفيزياء، انظر: تشاتل، فرانسوا. ديهمل، أوليفر. تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي (8)، سلسلة الدراسات التاريخية والأيدلوجية (2)، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1984، ص 73-74.

(97) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, , p. 43.

W. L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, , p. 37.

(98) مطر. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 93

في حالة الطبيعة قبل نشوء المجتمع الإنساني. فبينما كان هوبز يرى أنها حرب الجميع ضد الجميع، فقد رأى لوك أن الناس في حالة الطبيعة «كانوا يعيشون في ظل من الحرية والمساواة المطلقة، لا يحكمهم إلا القانون الفطري الذي يناسب تلك الحال، وهو القانون الطبيعي». وحرية الإنسان الطبيعية في نظره يجب ألا تكون خاضعة لأي سلطة أعلى من الإنسان - لأنه في هذه الحالة يستمتع بحريته في ظل قانون الفطرة أو الطبيعة - وعلى ذلك فكل إنسان يولد حراً، ولا يمكن أن تقيد حريته أي سلطة يمكن أن توجد على وجه الأرض إلا بعد موافقته⁽⁹⁹⁾ ولا شك أن هذا القانون سوف يكون بلا جدوى إذا لم يوجد من له القدرة على تنفيذه حتى يمكن حفظ حقوق المرء الفطرية، لذا لزم تفويض شخص أو عدة أشخاص في القيام بحماية هذه الحقوق من خلال إقامة تعاقد معهم، يتنازل الأفراد بمقتضاه عن سلطاتهم لهذا الشخص أو الأشخاص بالقدر الذي يتيح له القيام بهذه المهمة. وينص العقد على أن الحاكم طرف مثله مثل المحكوم، إذا ما قصر إحداهما في تنفيذ العقد، أصبح الطرف الثاني في حل من الالتزام بتعهداته. وبناء على ذلك يكون للشعب الحق في تغيير الحاكم إذا ما أخل بالعقد وأستبد بالحكم⁽¹⁰⁰⁾.

وهكذا يمكن أن نلمح أن الفكرة الأساسية عند لوك تتمثل في القول بأن السلطة السياسية مقيدة، وتفقد شرعيتها ومبرر وجودها متى اخترقت الإطار الذي ترسمه لها قوانين الطبيعة⁽¹⁰¹⁾ وأيضاً من الواضح أن الفرد عند لوك وحفظ حقوقه الطبيعية هو المحور والغاية، والدولة بكل سلطانها إنما هي أداة لتوفير النظام والاستقرار والسلام الذي يتيح لأفراد المجتمع تحقيق أهدافهم

(99) إسلام. جون لوك، مرجع سابق، ص 207.

(100) مطر. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 95-101؛ وللمزيد حول الحقوق الطبيعية كحد على تصرفات الحاكم عند لوك، انظر:

W. Y. Elliott and N. A. McDonald, *Western Political Heritage* (Englewood Cliffs: N. J. Prentice - Hall, INC. 1963), p. 566-599.

(101) مطر. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 101؛ للمزيد انظر: إسلام. جون لوك، مرجع سابق، ص 208-211.

وطموحاتهم، أما أهم الحقوق الطبيعية التي ينبغي على الدولة أن تصونها فهو حق الأفراد في الملكية⁽¹⁰²⁾ وهكذا أرسى لوك الجانب الاقتصادي من الفكر الليبرالي كما أرسى أهم ملامح الفكر السياسي منه وقد دعم الفكر الليبرالي من بعده كثير من المفكرين أمثال: جان جاك روسو، وجون ستيوارت مل، وإيمانويل كانت، وجيرمي بنتام... إلخ.

وإذا كانت هذه هي أهم الملامح العامة التي تميز الفكر الليبرالي والتي أرساها جون لوك، فإن تبني الفكر الليبرالي للمنهج التجريبي كأداة للوصول إلى الحقيقة ترتبت عليه نتيجة طبيعية تمثلت في القول بأن الحقيقة قابلة للتغيير بحسب الملاحظة العلمية، وقد كانت هذه الفكرة هي الأساس الذي ارتكزت عليه رؤية الفكر الليبرالي لحرية الرأي والتعبير ومن ثم الأساس الذي ارتكزت عليه فلسفة الفكر الليبرالي الإعلامية التي تدافع بشدة عن حرية الرأي انطلاقاً من أنه مادامت الحقيقة - طبقاً للمذهب التجريبي - تختلف دائماً بحسب التجارب التي يمر بها الإنسان، فإن الرأي المعارض قد تكون له قيمته ومبرراته ما دام كل فرد يعبر عن رأيه الذي انتهت إليه تجاربه. ولما كانت الليبرالية تنظر إلى الفرد على أنه كائن عقلائي - ومن ثم يستطيع الوصول للحقيقة - وإنه أيضاً كائن أخلاقي - ومن ثم فإنه سوف يقوم بعرض ما توصل إليه بتجرد ونزاهة - فقد كان من الطبيعي أن تعطي مثل هذا الكائن أكبر مساحة من حرية التعبير عن رأيه وأن تعطيه أيضاً الحق في تملك الوسائل الإعلامية التي يرى أنها كفيلة بإيصال رأيه إلى الآخرين. وهذا كفيل بالوصول إلى أقرب أشكال الحقيقة، وضبط حركة المجتمع بمؤسساته المختلفة على هدي نورها مما يحقق للمجتمع غاياته بأيسر السبل.

(102) الواقع أن هذه الرؤية التي قدمها لوك للعلاقة بين الإنسان والدولة كانت - إلى حد كبير - نتيجة لتأثره بالنظرية الذرية التي قال بها نيوتن والتي ترى أن أي كيان ليس إلا مجموعة من الذرات ذات صفات مستقلة ومن ثم نظر جون لوك لكيان المجتمع الإنساني على أنه يتكون من وحدات ذات صفات مستقلة سابقة على وجود هذا الكيان الاجتماعي ولذا ينبغي أن توضع هذه الصفات المستقلة في الاعتبار عند إقامة الكيان الاجتماعي؛ انظر: الأسعد. «سقوط الموروثات»، مرجع سابق، ص 203-204.

العوامل المجتمعية التي ساهمت في سيادة النظرية الليبرالية

الواقع أن البناء الفكري الليبرالي ما كان له أن يبرز إلى حيز التطبيق العملي لولا اقترانه بمصالح الطبقة الاجتماعية التي أخذت تتكون على أنقاض النظام الاجتماعي السابق الذي كان سائداً إبان سيادة الكنسية والإقطاع. وقد ضمت هذه الطبقة الجديدة التجار الأغنياء، وتكونت منها الطبقة الوسطى (البرجوازية)، وقد مثلت هذه الطبقة العمل الرئيس الذي خرج بأوروبا من العصور الوسطى إلى عصر النهضة، وقد عملت هذه الطبقة وهي في طريقها للنمو على القضاء على كل عقبة تحول دون نموها، مثل أفراد الإقطاع ورجال الكنيسة الذين رأَتْ فيهم عقبة كؤود تحول دون تقدمها، وكان ذلك من خلال تبنيها لفكرة الدولة القومية التي تمنح مصالحها أتساعاً وعمقاً إلى أبعد مدى تصل إليه الدولة وذلك من خلال تأييدها للملك القومي في صراعه مع البابوية والنبلاء والإقطاعيين وبعد أن استخدمت الملك من أجل التغلب على أعدائها، عادت بتأييد الفرق البروتستانتية فطلبت أولاً من الملك حقوقاً ثابتة، ثم اشتراكاً مباشراً في الحكم ونالت ما طالبت به، تاركة له في الوقت نفسه السلطة المطلقة التي أكتسبها، وقد استهدف هذا الكفاح نشوء نظريات ومفاهيم سياسية، سارت بالتدريج التالي:

أولاً: أيدت في بادئ الأمر سلطة الملك ضد سلطة البابا الإلهية.

ثانياً: وضعت الملك على مستوى أعلى من الإقطاعية وقوتها ومجدها الموروث⁽¹⁰³⁾ وذلك من خلال ابتكار نظرية تقول بسلطة الملك المطلقة على أراضيه وذلك ما ساهم به مفكرو الحركة الإنسانية.

ثالثاً: وبعد أن تلاشت السيطرة الإكليريكية لم تعد هناك حاجة إلى الزعم باستناد الحكم المطلق إلى مصدر إلهي، وأصبح النظام الملكي يستند إلى

(103) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 271؛ انظر أيضاً: عبد الفتاح، إمام. «سيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية». مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر/نوفمبر ديسمبر 1993، ص 31-32؛ شلبي، محمد. مبادئ العلوم السياسية، د. ن، 1990، ص 45.

أساس عقلاني علماني، وقد فاز نهائيا الأساس العلماني الخالص الذي جاء به ميكافلي وأعطاه هوبز شكلا نظاميا في القرن السابع عشر⁽¹⁰⁴⁾، غير أن الطبقة البرجوازية لاسيما بعد ازدياد قوتها بازدياد النشاط الصناعي كان لا بد أن تعمل على الحد من الاستبداد الحكومي المفروض عليها في ظل الحكم الملكي المطلق⁽¹⁰⁵⁾ - وإن كانت السلطة الاستبدادية الجديدة تعد أهون الشرين قياسا على الحكم الذي سبقها - لذا عملت الطبقة البرجوازية على أن يكون التنظيم السياسي الذي يناسبها عاكسا للأوضاع الاقتصادية المستحدثة وقتئذ، فطالبت بكفالة الحريات اللازمة لتحقيق هذا الهدف، وتبلور هذا الاتجاه في البناء الاقتصادي الليبرالي والتيار السياسي الليبرالي.

وهكذا فقد وجدت الطبقة البرجوازية في مفكر كجون لوك خير معبر عن تطلعاتها في إقامة مجتمع يتيح لأفراده حريات واسعة دون تقييد من سلطة ملك مستبد، أو سلطة رجل دين. وهذا هو الذي دفعها إلى الاعتماد على العقل في مواجهة الدين، ومساندة الفلسفة المادية التي تقدم تفسيراً مادياً للوجود يجرد السلطة الملكية من ركيزتها الدينية، ويجرد أيضاً الكنيسة من مبرر سيطرتها الدينية، ويقيم المجتمع على أسس طبيعته الذاتية⁽¹⁰⁶⁾ باعتبار أن قيام المجتمع على هذه الأسس هو الطريق الأمثل لتحقيق الرفاهية لجميع أفرادها.

ثالثاً: الفكر الاجتماعي النقدي (الاشتراكي)⁽¹⁰⁷⁾

لم يستطع الفكر الاجتماعي الليبرالي أن يحقق الأهداف التي بشر بها عندما طبق في أرض الواقع، فقد ازدادت مظاهر الظلم والاستغلال الاجتماعي والاقتصادي نتيجة المنافسة الحرة التي حبّذها. كما أن الحريات السياسية التي

(104) راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 485.

(105) مجموعة باحثين. تطور الفكر السياسي، الطبعة الثانية، طرابلس: المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، 1990، ص 192.

(106) المرجع السابق، ص 195.

(107) حول وصف الفكر الاجتماعي الاشتراكي بالفكر الاجتماعي النقدي انظر: تار، زولتان. النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، ترجمة: علي ليلة، د. ن، 1992، ص 17.

دعا إليها لم يتمتع بها إلا أفراد الطبقة المالكة لأدوات الإنتاج، الذين كانت لديهم إمكانية امتلاك وسائل الإعلام التي تعبر عن آرائهم، أما من ليس لديه إمكانية لذلك فإن حريته الإعلامية ستظل حقاً معطلاً حتى إشعار آخر.

في ظل هذا الواقع الذي آل إليه تطبيق الفكر الاجتماعي الليبرالي، كان من الطبيعي أن يعمل بعض أبناء هذه المجموعات على التنظير لبناء اجتماعي جديد يتلافى هذه السلبيات التي أفرزتها الليبرالية. وكان من الطبيعي أيضاً أن يعمل هذا الجهد التنظيري على القيام على أسس مغايرة لأسس الفكر الليبرالي الذي أفرز تطبيقه هذه السلبيات. وفي ضوء ذلك عمل هذا التيار الفكري المغاير على تبني فكري يقوم على الجماعية - وليس على الفردية التي قامت عليها الليبرالية - غير أن هذا الفكر الذي قدمه أصحاب هذا التيار الجمعي أو الاشتراكي، اتسم في البداية بالمثالية ولم يتعد كونه مجرد احتجاج ضد الظلم الاجتماعي الذي عانت منه قطاعات عريضة من الشعب. وخاطبت هذه الاشتراكية المثالية روح العدالة الكامنة في الأفراد بغية تحريكها صوب رفع هذا الظلم، وذلك في إطار نظري مجرد لم يتطرق إلى دراسة علمية لظروف الجماعة، أو تحليل لبنية المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وبذلك كانت الاشتراكية المثالية هي مجرد تصور عقلي يبحث عن علاج للخلل الاجتماعي، ليس من خلال تطور الجماعات وإنما في مخيلة الأفراد⁽¹⁰⁸⁾.

إلا أن الجماعية لم تجد التعبير الصحيح والمتكامل لأفكارها إلا في الفكر الماركسي، والذي أقام مذهباً اجتماعياً متكاملًا، ينطلق مثله مثل المذهب الليبرالي - وإن كان مغايراً تماماً له - من النظرة المادية والعقلانية للكون التي قال بها فلاسفة التنوير⁽¹⁰⁹⁾.

(108) مجموعة باحثين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 22؛ انظر أيضاً: لينين. المختارات، الجزء الأول، موسكو: دار التقدم، 1968، ص 68؛ العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 134.

(109) للمزيد انظر: بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 254-255؛ وفي ذلك يقول لينين: «إن مذهب كارل ماركس كلي الجبروت لأنه صحيح، وهو متناسق وكامل، ويعطي الناس مفهوماً منسجماً عن العالم، لا يتفق مع =

وقد فُدر للحزب الشيوعي البلشفي في الربع الأول من القرن العشرين أن ينقل الفكر الماركسي من ميدان الفكر النظري المجرد إلى واقع التطبيق العملي، وذلك بقيام الاتحاد السوفياتي. وأعقب ذلك قيام عدة أنظمة ماركسية في أنحاء مختلفة من العالم لاسيما في الفترة اللاحقة على الحرب العالمية الثانية.

وقد كان من الطبيعي أن يتبنى الفكر الاجتماعي الاشتراكي فلسفة إعلامية مغايرة تقوم على أسس تتنافى تماما وتلك الأسس التي تقوم عليها الفلسفة الإعلامية الليبرالية، وذلك بالشكل الذي يناسب طبيعة الفكر الاشتراكي ويخدم غايات المجتمع الذي يسعى لإقامته.

وهكذا أنتج الفكر الاجتماعي الوضعي في ظل سيادة الكوزمولوجيا العلمانية، فكراً اجتماعياً نقدياً للفكر الاجتماعي الليبرالي، الذي أثبت الواقع التطبيقي الكثير من جوانب القصور فيه، والذي كان من الطبيعي أن يؤدي إلى إخفاق المجتمعات التي تبنته في الوصول إلى الغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية، ولم يعد لدعاة الفكر الليبرالي بد - أمام ظهور الفكر الاشتراكي المناهض، وأمام القصور المشاهد في أرض الواقع - إلا العمل على إدخال تعديلات تقطع على هذا الفكر المناهض الطريق من ناحية، وتعمل على تلافي سلبيات التطبيق العملي من ناحية أخرى. ونعرض فيما يلي بشكل موجز لأهم العوامل التي ساهمت في إدخال التعديلات على الفكر الليبرالي التقليدي وظهور الليبرالية المحدثه.

رابعاً: ظهور الليبرالية المحدثه

واجه الفكر الليبرالي التقليدي - كما ذكرنا سلفاً - تحدياً كبيراً من قبل الفكر الاشتراكي، وكان من الطبيعي أن يعمل مفكرو الليبرالية على تلافي تلك المآخذ التي أخذها عليه الفكر الاشتراكي، أو الحد منها على الأقل، حتى لا

= أي ضرب من الأوهام، أو مع أي دفاع عن الطغيان البرجوازي، وهو الوريث الشرعي لخير ما أبدعته الإنسانية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي، والاشتراكية الفرنسية؛ لينين. المختارات، مرجع سابق، ص 29.

يتعرض المجتمع الليبرالي إلى الانهيار. وهكذا يمكن القول أن واحدة من النتائج التي ترتبت على الفكر الاشتراكي ولاسيما الماركسية، تمثلت في تنبيه الليبرالية إلى خطورة عدم تدخل الدولة في توجيه العملية الاقتصادية إلا في أضيق الحدود، وضرورة زيادة مساحة هذا التدخل ليس فقط في المجال الاقتصادي، بل وفي المجال السياسي والاجتماعي، وبصفة عامة يمكن القول بأن النظم الليبرالية عملت على السعي لتحقيق دولة الرفاهية التي نشدها ماركس، ولكن بطريقة غير ثورية، أي عن طريق إصلاح النظام الرأسمالي نفسه بدلا من القضاء عليه كلية⁽¹¹⁰⁾.

بالإضافة للدور الذي قامت به الاشتراكية كمحفز لإدخال تعديلات على الليبرالية التقليدية، هناك النتائج التي ترتبت على التطبيق العملي للفكر الليبرالي ولاسيما في الجانب الاقتصادي - والتي ذكرنا طرفا منها فيما مضى - والتي تجلت في قتل المنافسة، وظهور الاحتكار، وتفشي البطالة، أضف إلى ذلك إحساس الطبقة العاملة بكيانها في ظل التطورات الاقتصادية والفكرية، وضغطها لتحقيق مكاسب اجتماعية.

بالإضافة إلى ما سبق من عوامل دفعت إلى إجراء تعديل على الفكر الليبرالي التقليدي هناك عاملان مهمان لا يمكن إغفالهما.

أ - أحداث القرن العشرين: حيث إنه إذا كانت الدول الليبرالية قد أحست بضرورة التغيير في مفهوم الحرية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإن هذا الإحساس قد تضاعف مع أحداث القرن العشرين المتمثلة في «الحرب العالمية الأولى»⁽¹¹¹⁾ الأزمة الاقتصادية في الثلاثينيات، الحرب

(110) مجاهد. محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص 153-155.

(111) فقد كانت الحرب العالمية الأولى بمثابة مفترق الطرق بالنسبة إلى الليبرالية، فبعد الحرب أخذت الأحزاب في بريطانيا وفي غيرها من البلدان الليبرالية، تعرف طريقها نحو هيئات الديمقراطية الاجتماعية، انظر:

C. Forcey, *The Crossroads of Liberalism* (New York: Oxford University Press 1961), pp. 306-307.

العالمية الثانية» وما ترتب على هذه الأحداث الثلاثة من هزات فكرية عنيفة نتيجة لما نجم عنها من ظروف اجتماعية واقتصادية قاسية.

ب - **التطورات العلمية والفكرية:** حيث شهد القرن العشرون تطورات علمية وفكرية كانت دافعا إلى نوع من المراجعة للفكر الاجتماعي الليبرالي، وتمثلت أهم هذه التطورات، في التغيرات التي طرأت على التصور الطبيعي للعالم، الذي كان يعد حتى بداية القرن العشرين المقدمة القبلية التي تنطلق منها العلوم كافة، بما فيها العلوم الاجتماعية.

وأهم هذه التطورات تتمثل فيما أوحى به النظرية النسبية التي تقول بأن الأشياء تختلف رؤيتها باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة، وأزمنة مختلفة، وإن الصدق رهن بوجهة نظر الباحث عن الحقيقة وأن الإنسان الذي يتحرك بمعدل معين من السرعة يرى الأشياء مختلفة عن إنسان آخر يتحرك بمعدل سرعة مغايرة. أي باختصار ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة المطلقة بل حقائق نسبية فقط⁽¹¹²⁾ وهذا يعني التشكيك في إمكانية وصول العقل لحقائق القوانين التي تحكم طابع الأشياء من حوله بما فيها القوانين الطبيعية التي تنظم الوجود الإنساني وهكذا فإن التراث الذي خلفه أينشتاين للعلوم الاجتماعية يمكن اختزاله بالجملة التالية: «كل شيء نسبي»⁽¹¹³⁾.

أضف إلى هذا التطور المهم في العلوم الفيزيائية، أن التطورات التي شهدتها علم النفس الحديث والتي تمثلت فيما توصل إليه فرويد، وبافلوف، عملت هي الأخرى على ضرب حصار حول العقلانية والتي كانت تعد هي الأخرى من ركائز الفكر الاجتماعي الليبرالي.

وإزاء كل ما سبق كان لا بد من حدوث تعديلات للخروق التي تلققتها الليبرالية التقليدية. وقد تمثلت أهم هذه التعديلات في مزج الليبرالية في ثوبها الجديد - (الليبرالية المحدثه) - الفردية الصرفة بروح المبادئ الجماعية. وهكذا

(112) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 322.

(113) قربان، ملحم. القوة. سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص 291.

فقد انحصرت الثغرة بين ما هو خاص وما هو عام والمصالح المميزة لكل منهما. وقد تم التوفيق فيما بينهما، وإن كان إدخال فكرة الجماعة والصالح العام ميز الجديدة بتلك الروح الجماعية التي تأخذ على عاتقها مسألة العدالة الاجتماعية، أو على الأقل التقليل من حدة عدم العدالة. وذلك من خلال تدخل الدولة في السيطرة على الشركات العملاقة، وحصر قوتها في المجال الاقتصادي. والمجال الاقتصادي فقط. وإن كان هذا ليس هدفا سهلاً، لأن القوة الاجتماعية غالباً ما تتحول إلى قوة سياسية⁽¹¹⁴⁾.

وقد كان من الطبيعي أن تنعكس التطورات التي أصابت الفكر الاجتماعي الليبرالي عامة، على الفكر الإعلامي الليبرالي. وتمثل ذلك في المناداة بضرورة وضع ضوابط أكثر على الحريات الإعلامية، ومراعاة الممارسين لهذه الحريات لمسؤولياتهم الأخلاقية قبل مجتمعاتهم، كما تمثل أيضاً في السماح للحكومة بالتدخل - إلى حد ما - في العملية الإعلامية لاسيما في تنظيم عملية تملك وسائل الإعلام - خاصة الإلكترونية - والسماح لها بالتدخل في سن قوانين تحد من الاحتكار الإعلامي، كما تمثل في الدعوة إلى إقامة هيئات اجتماعية تراقب وسائل الإعلام وتحاسبها. . . وقد أدت هذه التعديلات التي أدخلت على النظرية التقليدية إلى تبني مسمى جديد لها يتناسب مع هذه التعديلات هو «المسؤولية الاجتماعية» أو «الليبرالية الاجتماعية» كما أطلق عليها لاونشتين⁽¹¹⁵⁾.

المطلب الثاني

هيمنة الفكر العلماني على الفكر والواقع الاجتماعي والإعلامي

في بلدان العالم الثالث

أولاً: عوامل سيادة الفكر العلماني في البلدان النامية

الواقع أن هناك أكثر من عامل ساهم في غزو الفكر الاجتماعي العلماني

(114) أبو شهوة. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 284.

J. Merril and R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 164.

(115)

للفكر والواقع الاجتماعي في البلدان النامية، ولما كانت الكيفية التي قيض للفكر الوضعي خلالها الهيمنة على الفكر الاجتماعي في شتى بلدان العالم الثالث، تكاد تكون متشابهة، لذا فإن الحديث عن الكيفية التي تم بها هذا الغزو للبلدان الإسلامية يجزئ عن الحديث عن بقية البلدان النامية، وإن اتسم الغزو في حالة البلدان الإسلامية بأنه كان أكثر تنظيماً، وضراوة، وضرراً عنه في باقي البلدان النامية.

وقد بدأ الغزو والسيطرة الفكرية والغربية مع بداية الاستعمار الغربي لمعظم البلدان الإسلامية⁽¹¹⁶⁾ حيث عمد المستعمر الأوروبي إلى التدخل المباشر في فرض ثقافته، وتنحية الثقافة السائدة في هذه البلدان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى عمد إلى تجنيد المنبهرين بحضارته وتقدمه التقني من أبناء هذه البلدان واتخذهم أداة مهمة للسيطرة الفكرية والثقافية على هذه المجتمعات، ليس فقط إبان فترة احتلاله العسكري لها وإنما أيضاً بعد رحيله عسكرياً عن أراضيها. حتى تظل هذه المجتمعات تابعة له، دائرة في فلكه، ويظل هو قبلتها وقائدها⁽¹¹⁷⁾.

وفيما يلي وبإيجاز شديد نتحدث عن العاملين اللذين ساهما في هيمنة الفكر العلماني على المجتمعات الإسلامية وهما: التدخل المباشر في فرض الثقافة العلمانية من قبل السلطات الاستعمارية وتبني بعض أبناء هذه البلدان لثقافة المستعمر العلمانية.

1 - التدخل المباشر من قبل السلطات الاستعمارية في فرض الثقافة العلمانية

لما كان المجتمع الإسلامي مغايراً في خصائصه، وتاريخه، ونظرته للكون والحياة للمجتمعات الأوروبية الحديثة، فقد عملت السلطات الاستعمارية على

(116) هدارة، مصطفى. «المجتمعات الإسلامية في مواجهة التغريب» في بحوث ندوة العالم الإسلامي والتحدي الحضاري المنعقدة بجامعة عين شمس في الفترة من 15-17 جمادى الأولى 1417، 28-30 سبتمبر 1996، ص4.

(117) وقد تحقق لهذه الدول هذا الهدف بالفعل، فقد استمرت التبعية للغرب حتى بعد زوال استعمار هذه البلدان عسكرياً، ولا زالت هذه التبعية مستمرة؛ انظر: عبد الرحمن. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 93.

عزل المجتمعات الإسلامية كلية عن ماضيها، وتراثها العقلي والروحي والتوجيهي والسلوكي؛ ذلك لأنها كانت تدرك أنه إذا ما تم عزل هذه المجتمعات عن كل ذلك، أصبحت قيادتها ميسرة وطبعة لها، خاصة الأجيال التي تنشأ في ظل هذه العزلة⁽¹¹⁸⁾ فقد كان المستعمر يعلم أن الفرد إذا ما تم عزله عن دينه وماضيه أصبح شيئاً تافهاً في فراغ، يسهل بعد ذلك احتواؤه في ثقافة المستعمر والدوران في فلكه⁽¹¹⁹⁾؛ ومن أجل ذلك شرع المستعمر الغربي بمجرد أن وطأت أقدامه دار الإسلام يغير في التشريع والتعليم والتربية والتقاليد⁽¹²⁰⁾ كما كانت له اليد الطولي على الكتب والصحف وأجهزة الإعلام⁽¹²¹⁾ ومن خلال هذه الوسائل أدخل الاستعمار كل ثقافته المضادة للآديان وأدخل الآداب والفلسفات التي ناهضت الأفكار الدينية في أوروبا وحلت محلها⁽¹²²⁾ لتقوم بالدور نفسه في هذه الدول. وعمل على تغيير المسلمين من ماضيهم، وإيهامهم أن ثقل الماضي هو سبب الوضع المتخلف⁽¹²³⁾ مقارنة بتقدمه المائل أمام أعينهم، ومن ثم لا مناص أمام هذه المجتمعات إذا ما أرادت إحراز تقدم مماثل، من أن تتخلص أولاً من ذلك العبء... ثم عليها بعد ذلك أن تقتفي أثر بلدانه في التقدم.

-
- (118) السايح، احمد عبد الرحيم. في الغزو الفكري، كتاب الأمة، عدد 38، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، شعبان 1414، يناير 1994، ص 55.
- (119) الخشاب، سامية مصطفى. علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1981، ص 21.
- (120) الغزالي، محمد. «الحق المر». جريدة المسلمون، عدد 447، 10 ربيع الأول ن 1414، 17 أغسطس 1993، ص 8.
- (121) انظر: أمزيان. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص 205؛ شفيق. الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 205.
- (122) قارن: شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، ط2، القاهرة: الزهراء للإعلام الغربي، 1993، ص 274؛ وللمزيد حول دور الاستعمار في طمس الهوية للدول المستعمرة، انظر: الفاسي، فؤاد عبد السلام. الإعلام والتحديات المعاصرة، الكتاب العربي السعودي (122)، تهامة: تهامة للنشر، 1994، ص 272-277؛ عزت، عبد العزيز. «الاستعمار والتبشير والاستشراق». مجلة الحضارة، ع 16، أغسطس 1984.
- (123) أمزيان. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص 173.

2 - تبني بعض أبناء البلدان المستعمرة لثقافة المستعمر

من المعروف تاريخياً أن كل هزيمة تتكبدتها مجموعة بشرية تنعكس مباشرة على أيديولوجيتها، واعتقاداتها، فتدفعها إلى التشكيك في صلاحية هذه الاعتقادات⁽¹²⁴⁾ وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في مقدمته بأن «المغلوب مولع دائماً بمحاكاة الغالب والافتداء به لأنه يعتقد أن انتصاره راجع إلى صحة مذهبهِ وعوائده»⁽¹²⁵⁾.

ولما كان التقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققه المستعمر قوياً ومذهلاً بشكل يبهر العقول، ويفتن الألباب، فقد نظرت الشعوب المستعمرة إلى المذاهب الفكرية، والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اتبعتها الغرب صاحب هذا التقدم، نظرة تقدير واحترام⁽¹²⁶⁾.

وقد بدأ المثقفون الذين فتنوا في هذه البلدان بتقدم المستعمر وثقافته، حركة النضال ضد الثقافة السائدة في بلدانهم، ضد الدين والقديم، والتاريخ والعادات والتقاليد وأشكال الحياة، وقد كانت نتيجة نضالهم هذا هو ما كان ينتظره الاستعمار تماماً، وبدلاً من حدوث التقدم المنشود، رأينا مجتمعنا الإسلامي الذي كانت له شخصيته المميزة ذات السمات الواحدة، قد صار جسداً مكوناً من عناصر متنافرة⁽¹²⁷⁾.

وهكذا نجح الاستعمار في تجنيد المنبهرين بثقافته، فجعلهم يتبنونها ويتنكرون للماضي والمقدسات، وبذلك نجح الاستعمار في فصلهم عن ماضيهم وقطع صلتهم به، وأصبحت صورة الماضي في أعينهم منفرة لا يرون فيها سوى الرجعية والتخلف والخرافة والوهم⁽¹²⁸⁾.

(124) غليون. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، مرجع سابق، ص 173.

(125) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، المجلد الأول، ط3، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطبع والنشر، 1967، ص 258.

(126) السايح. في الغزو الفكري، مرجع سابق، ص 55-56.

(127) شريعتي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 274.

(128) أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 173.

وقد عمل المستعمر على تمكين هؤلاء، بجعلهم يحتلون مواقع القدوة والقيادة بعدما ارتهن معظمهم للفكر والثقافة الوضعية، بسبب دراستهم في معاهد الغرب وجامعاته، مما جعلهم رهينة للمدرس، والمنهج والكتاب، والمرجع والتطبيق، مع التوهم بأن ما تعلموه هو معيار عام لكل تقدم وإنجاز حضاري، ويصلح لكل أمة مهما كانت عقيدتها⁽¹²⁹⁾.

وبذلك أدت السيطرة الاستعمارية التي تحققت بالعنف والقهر إلى السيطرة على الميدان الثقافي والفكري والسياسي من قبل هؤلاء الذين تبنا اتجاه التحديث الغربي بأشكاله المختلفة. بل وعكس التفاوت والتضارب بين مدارس أصحاب هذا الاتجاه بقدر ما كان هنالك عند الغرب من تفاوت وتضارب فيما بينهم⁽¹³⁰⁾.

وهكذا وحتى بعد رحيل الاستعمار عسكرياً عن هذه البلدان، ظلت - أغلبها - تابعة له ثقافياً وفكرياً بفضل هيمنة أبنائها المنتمين إلى الغرب فكرياً وثقافياً على مقاليد الأمور فيها، وهذا يعني أن الفكر الغربي لا زال حتى بعد رحيل الاستعمار هو الفكر المهيمن، والذي منه تستمد هذه البلدان منهجها حتى تحقق ما حققه الغرب - من خلال اتباع هذا المنهج - من تقدم، كما أن هناك أداة أخرى تسهم في وقتنا الحالي في تدعيم هذه الهيمنة، تتمثل في سعي الحضارة الغربية الدؤوب لفرض نفسها كحضارة عالمية، قائدة لعملية تجديد إنتاج البشرية، والعمل على شاكلتها، وفي هذه العملية ومن خلالها تجبر

(129) القديدي، أحمد. الإسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة، عدد 44، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذي الحجة 1411، مايو 1995، ص 25؛ انظر أيضاً: صقر، عطية. الإسلام في مواجهة التحديات، سلسلة قضايا إسلامية، عدد (16)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الآخر 1417، أكتوبر 1996، ص 55.

(130) شفيق. الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 46؛ وللمزيد حول عوامل انتقال الفكر العلماني للعالم الإسلامي، انظر: السديس، محمد بن عبد العزيز. «أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي» (رسالة ماجستير غير منشورة، مكة المكرمة: كلية التربية بجامعة أم القرى، 1400 هـ)، ص 152-291؛ مندورة، إنصاف أكرم. «أزمة الثقافة في المجتمع الإسلامي المعاصر ودور التربية في حلها»، (رسالة ماجستير غير منشورة، مكة المكرمة: كلية التربية بجامعة أم القرى، 1406 هـ)، ص 116-131.

الثقافات القومية على التراجع والانكماش ثم على الفصل والقطيعة النهائية مع الواقع المحلي⁽¹³¹⁾.

ثانياً: ملامح هيمنة الفكر العلماني على البلدان النامية

في ظل السبل السابق الحديث عنها التي اتبعتها الغرب أبان المرحلة الاستعمارية وما بعدها⁽¹³²⁾ في السيطرة الثقافية على بلدان العالم النامي، كان من الطبيعي أن تدور هذه البلدان في فلكه، وتظل تابعة له في شتى جوانب حياتها الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإعلامية⁽¹³³⁾ وفيما يلي نعرض لأهم ملامح هيمنة الفكر الغربي على الفكر الاجتماعي في البلدان النامية ثم نعرض لأهم ملامح هذه الهيمنة في المجال الإعلامي.

1 - هيمنة الفكر العلماني على الفكر الاجتماعي السائد في البلدان النامية

كان من الطبيعي أن تتطلع النخب الحاكمة في البلدان النامية تدفعها النخب المثقفة إلى إتباع أحدث نظريتين اجتماعيتين أبدعهما العقل الغربي، في سعيها لتحديث مجتمعاتها، وإزاء ذلك انقسمت البلدان النامية بعد استقلالها - ومن بينها الإسلامية مع استثناءات نادرة - إلى دول تبني الفكر الاجتماعي الليبرالي،

(131) قارن: غليون. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، مرجع سابق، ص 128-133.

(132) فما زالت الدول الغربية خاصة الولايات المتحدة الأميركية تحاول في المرحلة الراهنة محاولات دائبة من أجل السيطرة على ثقافات العالم الثالث وإخضاعها لصالح السوق الرأسمالية العالمية. انظر: عبد الرحمن. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 93.

(133) يقول جلال أمين في ذلك «إن ظاهرة التبعية الفكرية في المجتمعات المسماة بالنامية، هي نتاج طبيعي لمناخ عام يتسم بالتبعية في مختلف جوانب حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والثقافية، فنحن تابعون بكل معاني الكلمة في كل هذه الجوانب»؛ أمين، جلال. «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث»، في ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 231؛ للمزيد أيضاً، انظر: العلواني، طه جابر. التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والابتداع، سلسلة أبحاث علمية (11)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 26-27.

وأخرى تبني الفكر الاجتماعي الاشتراكي، وإن كان عدد الدول التي تبنت الاشتراكية في العقود السابقة أكثر من تلك التي تبنت الليبرالية» كنتيجة لما عانته هذه لدول من قبل دول المنظومة الرأسمالية في فترة الاستعمار، وعدم استقلالها عنها إلا بعد صراع مرير⁽¹³⁴⁾.

وقد صيغت في بلاد الغرب توليفات تحوي خلاصة التجارب والنظريات الغربية لكي تحقق بها بلدان العالم الثالث تنمية ناجحة⁽¹³⁵⁾، وهذه التوليفات النظرية، ولأنها نتاج لعقليات تنتمي إلى البيئة الفكرية الغربية، فقد كان من الطبيعي أن تدور النظريات التي قدمتها لدول العالم النامي لإحداث التنمية والتطوير والارتقاء في فلك المشروع الحضاري الأوروبي المرتكز على الكوزمولوجيا العلمانية.

وقد وجدت النخب العلمانية القائمة على دفة الأمور في البلدان النامية⁽¹³⁶⁾ نفسها مع هذه النظريات، واتخذت منها ديناً خاصاً بها ومرجعية لسلطانها⁽¹³⁷⁾ كما أن النخب الثقافية القائمة على أمر التنظير لحركة المجتمع النامي تبنت هي الأخرى الفكر الغربي لتحقيق التقدم الحضاري، فعلى سبيل المثال نجد أن القسم الأكبر من المثقفين العرب، يرتبط سواء بوحي أو بدون وعي بثقافة الغرب وحضارته، واعتبارها معيار التقدم والتمدن⁽¹³⁸⁾. وما ينطبق على النخب

(134) عبد الله. «دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي: قضايا عامة ونظرة مستقبلية»، مرجع سابق، ص 40.

(135) حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 263.

(136) فالسياسات المطبقة في البلدان النامية منذ الحرب العالمية الثانية سياسات علمانية، تقوم عليها نخب علمانية تابعة تمثل هامشاً للمركز الأوروبي؛ انظر: عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 320.

(137) غليون. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، مرجع سابق، ص 134-135؛ عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 25.

(138) الناصر، خالد. «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» في (مجموعة باحثين). الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1986، ص 50؛ مثال ذلك دعوة إسماعيل حسن عبد الباري، لاستعادة النظم الثقافية المتقدمة حيث يقول: إن الاستعارة الثقافية للنظم المتقدمة أمر ملج أيضاً طالما أن المجتمع المتخلف ليست لديه رؤية صالحة للتطبيق، ويمكن أن تفيد =

العربية المثقفة ينطبق على النخب المثقفة في العالم الإسلامي أيضاً إذ تتبنى أغلبها نمط الحضارة الوضعية في علاقة الدين بالدولة والاجتماع وال عمران، وترى أن المرجعية في مشروعا النهضوي هي للخيار الحضاري الغربي وليس للإسلام⁽¹³⁹⁾.

2 - هيمنة الفكر العلماني على الفكر والواقع الإعلامي في البلدان النامية

لما كانت دول العالم الثالث - ومن بينها الدول الإسلامية - تتبع في مجملها أيديولوجيات منقولة - كما ذكرنا آنفاً - فقد كان من الطبيعي أن تكون فلسفات الإعلام وتطبيقاته منقولة هي الأخرى⁽¹⁴⁰⁾.

وبالإضافة إلى الاتباع الذاتي لهذه الأيديولوجيات، وما يقوم في كنفها من فلسفات إعلامية، هناك عامل آخر يساعد على هيمنة الفكر الإعلامي الغربي على هذه الدول نظرياً وتطبيقياً، وهذا العامل يتمثل في محاولات العولمة الثقافية والإعلامية⁽¹⁴¹⁾ في إطار التفوق الساحق لدول الشمال في تكنولوجيا الاتصال والمعلومات مما ساهم في فقدان إعلام هذه البلدان لخصوصيته وتميزه بمعنى أنه أصبح يتم ممارسة وتناول وتقديم الإعلام في هذه البلدان بمعايير عالمية غربية في الأساس، ويدرس أيضاً بمناهج غربية مما يعطل مسيرته المعرفية⁽¹⁴²⁾.

= هذه الاستعارة في إيقاف المجتمع على أوضاعه التقليدية ثم يبدأ بعد ذلك مرحلة الانطلاق من الداخل؛ عبد الباري، سماعيل حسن. أبعاد التنمية. ط2، القاهرة: دار المعارف، 1982، ص 61-62.

(139) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 47-48.

(140) قارن: الجمال. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 38.

(141) يعبر فاروق أبو زيد عن هذه العولمة بـ«الاحتلال الثقافي أو الاستعمار الإعلامي»؛ ولمزيد من التعرف على مظاهر الاستعمار الإعلامي، انظر: أبو زيد، فاروق. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 168-176.

(142) عبد الرحمن، «الإعلام وتحديات العصر»، مرجع سابق، ص 14؛ كذلك انظر: حسن، حمدي. «نظرية الاتصال واستراتيجيات البحث في الدراسات الإعلامية»، ورقة مقدمة للحلقة النقاشية الثانية لمشكلات المنهج في بحوث الصحافة والإعلام، مرجع سابق، ص 31؛ يؤيد هذا ما ذهب إليه حماد إبراهيم من أن الفلسفة الإعلامية السائدة في =

كل هذا أدى إلى تبعية شبه كاملة للنظريات الغربية في الإعلام⁽¹⁴³⁾. ومثال لذلك اعتماد المعاهد الإعلامية العربية في معظمها على قواعد إحدى مدرستين إعلاميتين: المدرسة الفرنسية في دول المغرب العربي، والمدرسة الأميركية في دول المشرق العربي، ولاسيما مصر ولبنان، وهذا يعني الاعتماد على الدراسات الأجنبية أساساً للتعليم الإعلامي⁽¹⁴⁴⁾.

وإذا انتقلنا من مجال الهيمنة النظرية إلى مجال التطبيق نجد أن النمط الغربي في التعبير الإعلامي هو الذي يسود إعلام الدول النامية ومن بينها الإسلامية بالطبع⁽¹⁴⁵⁾، وذلك نتيجة لهيمنة النخب التي تتبنى الفكر الغربي على وسائل

= الوطن العربي، أسيرة القواعد الأميركية خاصة والأوروبية عامة؛ إبراهيم. مرجع سابق، ص 801 وما بعدها؛ كذلك ما ذكره حسن عماد مكاوي من أن الفكر العربي لم يسهم ولم يتميز بشيء ما في معالجة حرية الاتصال - وهي حجر الزاوية في أي فلسفة إعلامية - في جوانبها المتعددة، وكل ما حواه هو تكرار للأفكار والمعالجات الشائعة في الأدبيات الغربية، أو الوثائق الدولية التي تناولت الموضوع؛ مكاوي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 92؛ ويبر محمد الأدرسي تبني المناهج الغربية في الإعلام بقوله: «أنه من الطبيعي أن يحصل محاولة تطبيق المنهج الأفضل المتواجد في التجارب الغربية»؛ الأدرسي. «الإعلام الذي نريده: مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعايير»، مرجع سابق، ص 92.

(143) عبد الرحمن. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 42.

(144) السماك. تبعية الإعلام الحر، مرجع سابق، ص 88.

(145) وفي ذلك يقول جعفر العلوي في دراسة له نشرها بصحيفة المسلمون يعاني الإعلام في العالم الإسلامي من التبعية للنموذج الغربي، وبرغم أن برامج الإعلام المرئي والمسموع تبدأ وتختتم بآيات الذكر الحكيم، وبالرغم من البرامج المتناثرة هنا وهناك والتي تعالج في الغالب قضايا فقهية ظرفية معادة، وبرغم أن الإعلام المطبوع في غالبته يصدر باللغة العربية - لغة القرآن الكريم - ويتضمن بانتظام ما يسمى بالصفحة الدينية، إشارة إلى أن الصفحات الأخرى، تنفذ بإخلاص تعاليم المقولة النصرانية (ما لله لله، وما لقيصر لقيصر) وبرغم وجود منارات مضيئة على امتداد أرجاء العالم الإسلامي ممثلة في حشد لا بأس به من القنوات الإعلامية التي نذرت نفسها للروح بالكلمة الطيبة، برغم هذا كله وغيره، فإن الإعلام في الدول الإسلامية - مع استثناءات قليلة - يعاني الاستلاب والتبعية للنموذج الإعلامي الغربي، ليس على مستوى التقنيات فحسب، بل على مستوى المحتويات والمضامين؛ العلوي، جعفر. «الإعلام في العالم الإسلامي والبحث عن الذات والهوية المهددة». جريدة المسلمون، عدد 425، 4 شوال 1413، 26 مارس 1993، ص 14؛ للمزيد انظر: الشعراوي، عايد. التلويث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي، =

الإعلام⁽¹⁴⁶⁾ وإن كانوا فيما يتعلق بما قد يهدد نفوذهم يخرجون على هذا النمط الغربي الحر، ويفرضون القيود التي تكتم الأفواه بما يكفل لهم وجوداً آمناً. والعجيب أن هذه القيود في أغلبها هي القيود نفسها التي كانت تمنع وسائل الإعلام من توجيه النقد للسلطات الحاكمة إبان فترة الاستعمار، ذلك لأن معظم الحكومات في الدول النامية لم تحاول إزالة أو تعديل الأنظمة الإعلامية التي خلقها الاستعمار⁽¹⁴⁷⁾ بل إن هناك بعض القوانين المحلية التي تحكم حرية الإعلام في هذه البلدان تضمنت نصوصاً أسوأ وأشد من الأصل السيئ التي اشتقت منه.

وهكذا يتضح لنا من هذا التناول السريع لطبيعة الفكر الاجتماعي والإعلامي

- = 2، بيروت : دار النهضة الإسلامية، 1992، ص 39-43؛ علوان، عبد الله ناصح. حكم الإسلام في وسائل الإعلام، سلسلة بحوث إسلامية هامة (6)، الطبعة الثانية، الرياض : دار السلام للطباعة والنشر، 1983، ص 6، 24-25؛ شرف، عبد العزيز. «وسائل الإعلام والغزو الفكري». مجلة الحضارة، عدد (16) أغسطس 1984، ص 20-35؛ العنبيسي، حسن علي. الدوائر المعادية للإسلام بين عهدين، سلسلة إسلاميات عدد (15)، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، 1988، ص 8-9.
- (146) فقد لاحظ المستشرق جب منذ أكثر من نصف قرن أن الصحافة كلها في أيدي العلمانيين؛ انظر : هدارة. «المجتمعات الإسلامية في مواجهة التغريب»، مرجع سابق، ص 12؛ وللاستزادة حول انعكاسات سيطرتهم على الإعلام العربي، انظر : الغلاييني، محمد توفيق. وسائل الإعلام وأثرها في وحدة الأمة، جدة : دار المنار، 1985، ص 257-258.
- (147) انظر : عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 25-26؛ وإذا نظرنا إلى الإعلام العربي - على سبيل المثال - نجده خاضعاً منذ نشأته لأحكام مستمدة إما من مبادئ التشريع العثماني، أو الفرنسي، أو الإنجليزي، أو الإيطالي انظر كذلك : الغازي، سجاد. «حرية الرأي والصحافة في الوطن العربي». مجلة الدراسات الإعلامية، عدد 85، يناير، مارس 1990، ص 20؛ كذلك : حمادة، إبراهيم بسيوني. «العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين في الوطن العربي». مجلة عالم الفكر، العددان الأول والثاني، يوليو، سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر، 1994، ص 169؛ كذلك ما ذهبت إليه حكومات الدول الأفريقية بعد الاستقلال من تدعيم القوانين التي وضعها الاستعمار لتكثيف حرية الصحافة، رغم ادعائها الحرص على هذه الحريات انظر :

G. Mytton, *op. cit.*, p. 58.

للاطلاع على نماذج من هذه النصوص، انظر : الغازي. «حرية الرأي والصحافة في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص 20.

المهيمن في الدول النامية - ومن بينها الإسلامية - مع استثناءات نادرة إنه فكر ينتمي للكوزمولوجيا الدنيوية، يدور في فلكها منطلقا من مسلماتها وساعيا إلى بلوغ غاياتها، مستخدما في ذلك إحدى السبيلين (الليبرالية أو الاشتراكية) أو مزيجا منهما يناسب الظروف التاريخية والمجتمعية لبعض هذه البلدان. وهذا يعني أن التناول النقدي لمقولات الكوزمولوجيا العلمانية يعد تناولا نقديا للجذور الفكرية التي تنتمي إليها جميع فلسفات الإعلام الوضعية بلا استثناء سواء (الليبرالية، المسؤولية الاجتماعية، الاشتراكية، التنمية) وهذا ما يسعى الباحث إليه في المبحث التالي.

الخلاصة

من خلال استعراضنا للكيفية التي تم خلالها القضاء على الكوزمولوجيا المسيحية وبناء الكوزمولوجيا العلمانية، وما قام في كنفها من فكر اجتماعي وإعلامي يمكن أن نخلص إلى أن المقولات الأساسية التي تشكل هيكل الكوزمولوجيا العلمانية تتمثل في مقولة أساسية تعد بمثابة المقدمة المحورية التي لا تعدو باقي المقولات التي تشكل هيكل الكوزمولوجيا العلمانية، وما ينتج عنها من مقولات فرعية، أن تكون نتائج لازمة عنها، تتمثل هذه المقولة والتي أطلقنا عليها المسلمة أو المقدمة الرئيس في عبارة موجزة يمكن اختصارها في «عدم وجود إله فاعل لهذا الكون» وعلى هذه المقولة تبنى مسلمتان أو نتيجتان فرعيتان هما «بطلان القول بوجود حقيقة علوية» و«بطلان القول بوجود حياة أخرى» وهذه المقولات الثلاث هي ما نطلق عليه جميعا مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية، وعلى هذه المسلمات - لاسيما المسلمتين الفرعيتين - تشكلت المقولات التي تُنظر للغايات التي تبشر بها هذه الكوزمولوجيا معتنقيها. حيث انبنى على مسلمة «بطلان وجود حياة أخرى» ضرورة طرح غاية بديلة للجنة التي وعدت بها الكوزمولوجيا الدينية معتنقيها في الحياة الآخرة، ولما كانت المسلمة الفرعية الثانية تستبعد أي مصدر آخر يمكن أن تستمد منه هذه الغاية سوى العقل البشري، فإن هذا حدا بالعقل إلى الاجتهاد في اختراع غاية عليا بديلة للوجود الإنساني تعوضه عن جنة الآخرة، وهنا طرح العقل الوضعي رؤيته

الخاصة بالغاية العليا للإنسان في هذه الحياة الدنيا والتي عرضنا لها بالتفصيل في المطلب الثاني.

ويعثور العقل الوضعي على غاية عليا في هذه الحياة تتماشى مع المسلمات التي يؤمن بها، اكتمل بناء الهيكل العام للكوزمولوجيا العلمانية. وتعد المقولات التي تشكل الملامح العامة لهذه الكوزمولوجيا «سواء تلك التي تتعلق بالمسلمات أو الغايات» بمثابة المقدمات الأساسية التي تشكلت على هداها جميع مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي «سياسي، إعلامي، ... إلخ» منطلقة من المقولات الخاصة بالمسلمات وساعية لتحقيق المقولات المتعلقة بالغايات العليا التي بشرت بها هذه الكوزمولوجيا - وهذا ما عرضنا له بشيء من الإيجاز في المبحث الأخير من هذا الفصل - وفي الفصل التالي نتناول بشيء من التفصيل هذه المقولات التي تشكل الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية - والتي تعد بمثابة المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام محور دراستنا - تناولا نقديا مقارنا في ضوء المنظور الإسلامي.

مقولات الكوزمولوجيا العلمانية التي تعد المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية والمقولات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد

تنقسم المقولات التي تشكل الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية والتي تعد بمثابة المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية إلى مقولات تتعلق بمسلمات هذه الكوزمولوجيا، ومقولات تتعلق بغاياتها. ولما كانت هناك واحدة من هذه المقولات - والتي تمثل المسلمة الرئيس في مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية - تعد بمثابة المقدمة المحورية التي ينبنى عليها هيكل الكوزمولوجيا العلمانية، وما باقي المقولات التي تتعلق بالمسلمات الفرعية أو غايات هذه الكوزمولوجيا إلا نتائج لازمة عنها - كما ذكرنا سلفاً - ولما كان صدق أي نتيجة أو قبولها رهن بصدق مقدماتها أو قبولها، فإن هذا يعني أن التمكن من تنفيذ المعطيات الأساسية التي تستند إليها هذه المقدمات المحورية وإثبات عدم توافقها مع الواقع يعني بالبدئية عدم سلامة جميع النتائج التي تقوم عليها، بدءاً من المسلمات الفرعية إلى الغايات، إلى مقولات الفكر الاجتماعي إلى مقولات الفكر الإعلامي. وإذا ما تحقق لنا ذلك يصبح تناولنا النقدي لهذه النتائج أو «المقولات» لا بغرض تبين سلامتها من عدم سلامتها وإنما بغرض استكشاف أوجه القصور التي تتعاورها. . . كنتيجة طبيعية لقيامها على مقدمات قاصرة وانعكاس هذا القصور على ما أفرزته هذه المقولات من فكر إعلامي.

وفيما يلي نعرض بالنقد والمقارنة من المنظور الإسلامي للمقولات الأساسية التي تشكل الملامح العامة لهيكل الكوزمولوجيا العلمانية، والتي تعد في الوقت نفسه المقدمات الأساسية التي تبني عليها جميع فلسفات الإعلام الوضعية. ولما كانت مقولات الكوزمولوجيا العلمانية تنقسم إلى شقين: مقولات تتعلق بمسلمات هذه الكوزمولوجيا، ومقولات تتعلق بغاياتها، فيمكن تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين هما:

المبحث الأول: ويتناول بالنقد والمقارنة مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية التي تنطلق منها فلسفات الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي.

المبحث الثاني: ويتناول بالنقد والمقارنة الغايات التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية معتنقيها، والتي تعد فلسفات الإعلام وباقي مناحي الفكر الاجتماعي وسائل فكرية تنظر للكيفية المثلى لبلوغها.

المبحث الأول

المسلمات الكوزمولوجية التي تنطلق فلسفات الإعلام منها

تبنّي الكوزمولوجيا العلمانية - كما ذكرنا سلفاً - على مسلمة محورية وما باقي المسلمات، والغايات التي تشكل هيكل هذه الكوزمولوجيا، والوسائل التي تطرحها لتحقيق هذه الغايات، إلا نتائج طبيعية لها.

وهذه المسلمة هي التي تقول «بعدم وجود إله فاعل» في هذا الكون، وذلك كنتيجة لاعتقادين:

1 - الاعتقاد بعدم وجود إله أساساً.

2 - الاعتقاد بإمكانية وجوده، غير أن هذا الوجود - عند أصحاب هذا الاعتقاد - وجود متعال، ولا علاقة له بالكون منذ أن خلقه أو أعطاه الحركة الأولى.

وهكذا فكلتا الاعتقادين يؤدي إلى النتيجة نفسها، وهي عدم وجود قوة عليا فاعلة في حياة البشر، متدخلة في شؤونهم، وعلى هذا تبنّي نتيجتان لازمتان، هما بمثابة مسلمتين فرعيتين تمثلان - بالإضافة للمسلمة الرئيس - الدعائم الأساسية لهيكل الكوزمولوجيا العلمانية. هاتان المسلمتان الفرعيتان هما:

الأولى: عدم وجود منهج أو حقيقة علوية «وحي إلهي» يهتدي به الإنسان في تسيير أمور حياته الذاتية والاجتماعية. وهذا ما يعني أنه لامناص أمام الإنسان من الاعتماد على قدرته العقلية في تلمس ذلك.

والمسلمة الفرعية الأخرى: بطلان وجود حياة أخروية يمكن أن يحيا الإنسان فيها حياة النعيم التام التي يرنو إليها إذا ما أحسن العمل في هذه الدنيا. وهذا يعني أن الإنسان عليه أن يسعى لتحقيق أقصى ما يستطيع من حياة النعيم في هذه الدنيا. ما دام القول بوجود حياة أخروية أصبح لغواً لا معنى له.

وفيما يلي نعرض بشيء من الإيجاز للمسلمة الرئيس، وأوجه النقد التي

تعرضها، وملامح المسلمة الرئيس المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، ثم نعرض للمسلمتين الفرعيتين اللتين نجمتا عنها وانعكاساتهما على الفكر الاجتماعي والإعلامي العلماني، وما تطرحه الكوزمولوجيا الإسلامية في مقابل ذلك.

المطلب الأول

مسلمة «عدم وجود إله فاعل»

ذكرنا - من قبل - أن هذه المسلمة الرئيس تقوم على اعتقادين مختلفين، غير أن كليهما يؤدي إلى النتيجة أو المسلمة نفسها وهي (عدم وجود إله فاعل) وفيما يلي نناقش بشيء من الإيجاز المرتكزات التي يركز عليها كل معتقد منهما:

أ - إنكار وجود إله

رأينا عند عرضنا الموجز للتطورات التي أدت إلى ظهور الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها، أن الحركة العقلانية التي تم على يديها الإطاحة بالكوزمولوجيا المسيحية، وبناء الكوزمولوجيا العلمانية على أنقاضها، هي حركة تنزع إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي عن الكون، ولا تؤمن إلا بكل ما هو طبيعي، وقابل للفهم من خلال ما يتوافر للعقل البشري من معطيات يهيئها له البحث العلمي.

وقد عُدت معطيات العلم الطبيعي عن الكون وظواهره من قبل الفلاسفة والمفكرين الوضعيين قضايا صحيحة قبلياً، مما ترتب عليه انطلاقهم من هذه المعطيات كمقدمات أساسية لتصورهم للكون والحياة، وذلك نتيجة «لاعتقادهم أن مبادئ علم الطبيعة بل ونظرياتها كذلك، صادقة صدقاً مطلقاً»⁽¹⁾.

وبالطبع لم تكشف الأساليب التي اتبعتها الفلسفة العلمية الحديثة منذ جاليليو وديكارت إلا عن عالم مادة متحركة، وخاضعة لقوانين رياضية بحتة. وكان من

(1) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 39

الطبيعي ألا توجد إمكانية تفسير وجود عناصر روحية أو فوق مادية في هذا الكون، مثل العقل، أو الروح، أو ما شابه ذلك، باستخدام هذه الوسائل البحثية نفسها وقد كانت أخطر النتائج التي ترتبت على ذلك هي «إنكار وجود إله» أو أي ذات غير مادية متعالية على هذا الوجود المادي.

ويمكن حصر أهم النتائج التي توصل إليها البحث المادي في الكون، والتي تنطلق منها النظرة المادية في إنكار وجود إله لهذا الكون، فيما يلي:

- لا وجود في هذا الكون إلا للمادة، وهي أزلية الوجود، فهي لا تفنى ولا تستحدث من عدم، ومن ثم فلا يبدو هناك حاجة للقول بوجود خالق لكون أزلي الوجود⁽²⁾.

- أن هذا الكون المادي آلة أزلية تدبر نفسها بنفسها ومن ثم فليس هناك حاجة للقول بوجود محرك لهذه الآلة⁽³⁾ فهي تتحرك وفق قوانين ميكانيكية، وهذه القوانين ثابتة وليست عرضة للتخلف أو المصادفة، لأن هذه القوانين حتمية الحدوث، ويعني هذا عدم الحاجة للجوء إلى أي قوة خارج المادة نفسها لتفسير هذه الظواهر.

- لما كان الكون لا يحتوي إلا على الوجود المادي فإنه ليس هناك إمكانية للعثور على هدف في حركة الأشياء الطبيعية، لأن المادة لا تستطيع أن تقصد هدفاً، أو ترسم خطة، بل تتصرف بضرورة ميكانيكية داخلية فحسب، ومن ثم يحتم على التفسيرات العلمية أن تقتصر على الأسباب المادية الميكانيكية فحسب⁽⁴⁾.

(2) انظر: عبد الوهاب المسيري، «المادية وموت الإنسان». مجلة المسلم المعاصر، س 20، ع 79 (رجب، شعبان، رمضان 1416 هـ/ فبراير، مارس، أبريل 1996 م)، ص 81-97.

(3) سأل نابليون العالم الرياضي والفلكي الشهير «سيمون لابلاس» عن مكان الله - سبحانه وتعالى - في نظامه الميكانيكي الخاص بالأجرام السماوية، فأجابه «يا سيدي لست بحاجة إلى مثل هذا الافتراض»؛ أغروس - ستانيسلو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 58.

(4) المرجع السابق، ص 57.

وقد كان من الطبيعي أن تنبني على مثل هذه المقولات التي طرحها العلم الطبيعي - والتي تفسر كل ما في الوجود تفسيراً مادياً بما في ذلك مظاهر الحياة العقلية على اعتبار أنها نتاج لنشاط المادة⁽⁵⁾ - فلسفة مادية صرفة تنكر وجود إله خالق لهذا الكون ومحرك لأحداثه ومبدع لقوانينه.

وقد تدعمت الفلسفة المادية بظهور المذهب الوضعي على يد أوجست كونت (1798-1857) ومن تبعه أمثال جون ستيوارت مل (1806-1873) في إنجلترا، وأورنست لاس (1837-1885) ويودل (1848-1914) في ألمانيا، وقد رأى هؤلاء جميعاً أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لنتائج العلم المأخوذ بالمعنى الميكانيكي وقد أيد هذان الاتجاهان - المادي والوضعي - تأييداً عظيماً بمذهب دارون (1809-1882) العالم الإنجليزي الذي فسر تطور أنواع الكائنات الحية تفسيراً ميكانيكياً بحثاً في كتابه الشهير أصل الأنواع⁽⁶⁾.

ونستطيع أن نقول أنه بحلول القرن التاسع عشر كان الكثيرون يذهبون إلى أن الله لا يرى بالعقل ولا بالعين⁽⁷⁾، وقد تجاوز فلاسفة القرن التاسع عشر - كما ذكر هنري أيكين⁽⁸⁾ حدود أسلافهم الشكاكين في القرن الثامن عشر - الذين شكوا في وجود علة أولى للأشياء - واعتقدوا أن الإله قد مات في عصر العلم، والمؤسسات العلمية والسياسية والاجتماعية.

وهكذا قدم الفكر الفلسفي المادي، الاعتقاد الأقوى الذي تركز عليه المسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا العلمانية، وهو نفي القول بوجود إله فاعل في هذا الكون - لسبب واضح هو أن أساليب البحث العلمي المادية لم تستطع أن تعثر على مثل هذا الإله بعد.

(5) الطويل. أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 241.

(6) بوشنكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 31.

(7) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 58.

(8) أيكين، هنري. عصر الأيدولوجيا، ترجمة: محيي الدين صبحي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1971، ص 23.

ب - الاعتقاد بوجود إله ولكنه غير فاعل

ينضوي تحت هذا الاعتقاد الكثير من الفلاسفة العقلانيين الذين لم يهتدوا إلى حد نكران وجود الإله، لأن مثل هذا القول معناه كون بلا نظام لا يمكن تصوّره، فالأسلم إذن أن يبقى للكون رب أو شيء ما يقوم مقامه يكمل للكون صورة يطمئن إليها الإدراك الفطري السليم، على أن كونا على هذه الصورة - التي كشف ملامحها العلم الحديث - لا تلزم ربه الصفات الفاخرة البشرية التي نسبها أهل العصور السابقة للرب الأب، وهو عندهم ليس إلا مُبدئ الكون الأول، أو المحرك الأول، ومادام هذا المبدئ الأول أو المحرك الأول قام بما ينبغي له أن يقوم به، فبدأ الأشياء أو حركها فلا ينبغي بعد ذلك أن يكون له بها شأن، بل حسبه أن يأوي إلى الوجود المطلق. وإذن لا يدبر للناس أمراً، ولا يرهقهم ولا حاجة به إلى قرايبتهم وزلفاهم⁽⁹⁾، وقد تبدو الصلاة لإله هذه صفاته عملاً باطلاً لا فاعلية له⁽¹⁰⁾.

وهكذا فإن تصور هؤلاء الفلاسفة لذات الإله على أنها ذات متعالية، ولا شأن لها بالحياة اليومية للبشر⁽¹¹⁾ يؤدي إلى النتيجة نفسها التي يؤدي إليها نفي وجود هذه الذات الإلهية من أساسه وهي (عدم وجود إله متدخل في حياة البشر) وهذا التصور لذات الإله، هو إلحاد من نوع آخر، على حد تقسيم «أفلاطون» للإلحاد إلى نوعين أحدهما: إنكار الألوهية، والثاني الاعتراف بآلهة لا تعني بشئون الإنسان⁽¹²⁾.

وهناك تصور ثالث تقوم عليه مسلمة (عدم وجود إله فاعل) والتي تعد ركيزة الفكر العلماني - كما ذكرنا من قبل - وإن فقدت عموميتها عما في التصورين السابقين، إلى حد ما، وهو التصور الذي يقول بعدم تدخل الإله في الجانب

(9) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 112-113.

(10) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 212؛ انظر أيضاً: دراز الدين، محمد عبد الله. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. ن، 1969، ص 41.

(11) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 150.

(12) دراز الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 61.

الاجتماعي من حياة البشر، وأن العلاقة بينه وبين عبادته تنحصر في الجانب الشخصي، وهذا التصور وإن كان لا يُعترف به من أساسه في الفكر الوضعي، ويقتصر الإيمان به على أولئك الذين مازالت لديهم بقايا من إيمان مسيحي، إلا أنه يتفق مع الفكر الوضعي في جانب مهم للغاية في هذه المسألة التي تركز عليها الكوزمولوجيا الدنيوية، هذا الجانب هو ما يتمثل في إقرار أصحاب هذا التصور بعدم وجود تدخل من قبل الإله الخالق في الحياة الاجتماعية لعباده، بفرض منهج معين ينبغي أن تصاغ حياتهم الاجتماعية على شاكلته، سواء في جانبها (السياسي، أو الإعلامي أو ... إلخ)، وهذا يعني إسناد هذه المهمة للعقل البشري بمفرده⁽¹³⁾، وهذا يعني أن مسلمة عدم وجود إله فاعل - حتى لو أخذنا بهذا التصور - سوف تصبح صحيحة فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي الذي هو محور اهتمامنا في هذه الدراسة، على اعتبار أن الجانب الإعلامي جزء لا يتجزأ منه⁽¹⁴⁾.

-
- (13) قارن: حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 269.
- (14) الواقع أن الأساس الذي يستند إليه هذا التصور لا يصمد أمام التعقل فإبعاد الذات الإلهية عن مجال العلاقات بين البشر وقصرها على العلاقة بين العبد وربّه، أمر غير منطقي. لأنه من الواضح أن العلاقة بين الإنسان والإله لا تتعدى أحد شكلين بحال من الأحوال؛ أحدهما: أن يكون الله هو خالق الإنسان وخالق الكون وسيدهما وحاكمهما؛ وثانيهما: أن لا يكون الله - سبحانه وتعالى - كذلك.
- فإذا فرضنا التقدير الثاني ولم يكن سوى الخالق، ولكن ليس بالسيد ولا بالحاكم، فلا داعي على هذا التقدير أن تقوم علاقة خاصة معه، لأنه من الحمق أن يعبد المرء كائناً ليس له به علاقة، ولا يستطيع أن يفعل من أجله شيئاً، وهذا ما ذهب إليه أصحاب التصور الثاني - كما ذكرنا سلفاً - وهم متسقون منطقياً في تصورهم هذا.
- أما إذا كان الله هو الخالق السيد الحاكم للإنسان والكون الذي يعيش فيه، فليس من المعقول أن تقتصر أحكامه وتشريعاته على حياة الفرد الخاصة، وتنتهي سلطته عندما تبدأ علاقة الفرد بغيره من الأفراد في المحيط الاجتماعي.
- ولو ادعى إنسان أن الله هو الذي قصر سلطته وعلاقته بخلقه على حياة الفرد الخاصة فهذا الادعاء لا دليل عليه، أما إذا كان الإنسان نفسه هو الذي ابتكر هذا الاستقلال في حياته الخاصة وفرضه، وأبعد السلطة الإلهية عن حياته الاجتماعية في الشؤون كلها، فإنه بذلك يكون قد أعلن عصيانه وتمرده على خالقه وسيده وحاكمه.
- وليس هناك أسخف لدى العقول من أن يدعي كل إنسان بمفرده أنه عبد لله ومطيع =

مظاهر هيمنة المسلمة الرئيس على الحضارة الغربية

كان من الطبيعي أن تصطبغ الحضارة الغربية - في ظل انطلاقتها من هذه المسلمة - بصبغة مادية صرفه، تستبعد الجوانب الروحية من اهتماماتها، وتجعلها أمراً شخصياً - لمن أراد -، ومن ثم فإن هذه الحضارة - كما يصفها رونالد ستروميرج - «حضارة لا تتجانس ولا تتلاءم والمفاهيم الميتافيزيقية والدينية - وهذا القول ينطبق على الرجل العادي أكثر من انطباقه على المثقف أو الفنان - فالحياة اليومية محاطة بالوسائل التكنولوجية والنظريات العلمية، ومغلقة بكثافة في تفسيراتها، ومشروطة بالصيغ الميكانيكية إلى حد جعل الحياة الواعية تجري في أحاديث لا يستطيع المرء وصفها إلا بالوضع، أي أنها عملية وعقلانية، ولا ميتافيزيقية، وتكره أي حقيقة لا نستطيع أن نتحقق منها فوراً بواسطة التجربة أو البرهان، هذا هو واقع مدينتنا سواء كان خيراً أم شراً»⁽¹⁵⁾.

ويجلى هيمنة هذه المسلمة بشكل أكثر وضوحاً ما ذكره بيرجنسكي من أن أكبر انتصار للشعار (بأن الله قد مات) - سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً - لم يحدث في الدول التي تسيطر عليها الماركسية، والتي تروج للإلحاد سياسياً، بل وقع في المجتمعات الغربية الليبرالية الديمقراطية والتي تغذي التساهل الأخلاقي ثقافياً.

= لدينه، حتى إذا ما اجتمع مع غيره من الأفراد وكونوا مجتمعاً وشكلوا دولة تنكروا لعبوديتهم لله واستبعدوا دينه من حياتهم. إذ ليس من المعقول أن يزعم كل جزء من أجزاء المجتمع على حده العبودية لله فإذا تكونت من الأجزاء كلها وحدة مجتمعة أصبحت خارجة عن هذه العبودية، ولا يدعي هذا إلا من أصيب بمس من الجنون. انظر: المودودي. أبو الأعلى. الإسلام والمدنية الحديثة، القاهرة: المختار الإسلامي، دت، ص 10-11.

(15) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 166؛ وفي موضع آخر يتساءل ستروميرج «هل يمكن أن تكون لنا مدينة لا تؤمن بالله ولا بالميتافيزيقا، بل تؤمن بالعلم والتكنولوجيا اللذين يعتنيان بحاجاتنا المادية أحسن إيفاء، ولكنهما لا يوفران لنا أية قيمة أو مثل ماعدا أنهما يسدان المزيد فالمزيد من احتياجاتنا، وهل محكوم على المجتمع الحديث أن يكون مجتمعاً انفسامياً لا وحدة له ولا روح ولا قيم؟» المرجع السابق، ص 163.

ففي تلك الديموقراطيات توقف الدين عن أن يكون قوة اجتماعية أساسية، إلا أن هذه الحالة لم تنشأ عن الترويج الرسمي للإلحاد حتى غلب الدين، ولكن نشأت عن تأثير اللامبالاة الثقافية بكل شيء، إلا الأبعاد الخاصة بالإشباع المادي المباشر من الحياة⁽¹⁶⁾.

وهذا ما يفسر لنا المادية الراسخة في الرسائل التي تبثها وسائل الإعلام كانعكاس طبيعي للمادية الراسخة في الحضارة العلمانية بأسرها⁽¹⁷⁾.

بعد هذا العرض السريع لأهم اعتقادين تقوم عليهما المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا العلمانية، وبعد أن ألقينا نظرة خاطفة على بعض ملامح رسوخها في الحضارة العلمانية، نعرض في السطور التالية لأهم الاكتشافات العلمية التي هدمت أهم الافتراضات العلمية التي ترتكن إليها الفلسفة المادية في إنكارها لوجود إله خالق لهذا الكون، والذي يعد بمثابة المعتقد الأساس الذي تقوم عليه هذه المسلمة، أما الاعتقاد الآخر القائل بإمكانية وجود إله ولكنه غير متدخل في حياة خلقه فسوف يتبين لنا تهاوي منطقته عند حديثنا عن المسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية بعد قليل.

مكتشفات القرن العشرين العلمية وإثبات وجود الله⁽¹⁸⁾

تواجه النظرة المادية للكون التي استمدت منها الكوزمولوجيا العلمانية تصورها للكون والحياة، واعتمدت عليها اعتمادا أساسيا في التدليل على سلامة المسلمة المحورية التي ترتكز عليها، والتي تنفي وجود إله خالق لهذا الكون،

(16) بيرجنسكي، ز. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، إعداد خالد محمد بهاء، سلسلة قراءات حضارية في أفكار عالمية، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، 1994، ص 79.

(17) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 378-379.

(18) يكفي الباحث هنا بعرض أهم المكتشفات العلمية الحديثة التي تهدم الأساس الذي ترتكن عليه المسلمة - محور حديثنا - وذلك دون تقديم المزيد من الأدلة العقلية التي تهدم هذه المسلمة من أساسها، لأن ذلك ما اضطلعت، وتضطلع به كتابات لا حصر لها في مجال العقيدة.

وفي أحسن الحالات ترى أن وجوده - إن كان موجوداً أساساً - لا طائل منه مادامت كل الأشياء تعمل وفق قوانين ثابتة وأزلية، ويمكن تفسيرها بلغة المادة فحسب. تواجه هذه النظرة تحدياً من الثورة العلمية التي شهدتها القرن العشرون، وإذا كنا قد ألمحنا لبعض جوانب هذه الثورة العلمية وتأثيراتها على الفكر الاجتماعي الليبرالي من قبل، فإننا نشير هنا بإيجاز شديد إلى أهم ما تطرحه هذه النظرة فيما يتعلق بقضية وجود إله لهذا الكون من عدمه.

النظرة العلمية الجديدة وقضية وجود إله

إذا كانت النظرة العلمية القديمة تنفي وجود إله في هذا الكون، استناداً إلى أن الكون لا وجود فيه لشيء سوى المادة، وأنه آلة أزلية تدبر نفسها بنفسها، ومادام الكون أزلياً فلا حاجة بنا إلى افتراض وجود خالق، وما دام يتحرك بقوانين ميكانيكية فلا حاجة إذن للقول بضرورة وجود محرك. إذا كانت هذه هي أهم أسانيد النظرة العلمية القديمة في إنكار وجود إله للكون، فإن النظرة العلمية الجديدة تؤكد على ضرورة وجود خالق لهذا الكون.

ففيما يتعلق بافتراض أن الكون أزلي الوجود ولا بداية له ولا نهاية، استنتج الفلكي وليام دي سِتر (Willem de Sitter) والرياضي الكسندر فريدمان من نظرية النسبية العامة لأنشتين - كل على حده - أن الكون آخذ في التمدد. وسرعان ما ثبت ذلك بالملاحظة فقد اكتشف الفلكي ادوين هبل (Edwin Hubble) أثناء تحليله للضوء المنبعث من المجرات البعيدة أن جميع المجرات الممكن رصدتها يتباعد بعضها عن بعض.

وكان هذا هو أول مفتاح لفهم أسرار تاريخ الكون. فإذا كانت المجرات تتباعد الآن بعضها عن بعض، فلا بد إذن أنها كانت في الماضي السحيق متحدة مما يدل على أن للكون بداية، وأنه ليس أزلياً.

وقد توالى الاكتشافات التي تثبت هذه الحقيقة، فالفيزياء النووية أثبتت أن كل العناصر الثقيلة في الكون قد تكونت من الهيدروجين في قلب النجوم، وأن هذا يعني أن الكون - كله تقريباً - كان مركباً في البداية من الهيدروجين. وهذا يدل مرة أخرى على أن للكون بداية.

وفي عام 1948 تقدم الفيزيائي جورج غاموف (George Gamov) برأي مفاده أن الكون نفسه نشأ من تمدد بدائي للمادة، أطلق عليه اسم الانفجار العظيم، وظل تنبؤ غاموف معلقاً حتى اكتشفت مجموعة من الأدلة بداية من عام 1965 تؤكد نظرية الانفجار العظيم، واستطاع العلماء تحديد عمر الكون بناء على سرعة التمدد في الكون ما بين 12 إلى 20 مليار سنة⁽¹⁹⁾.

كما أن اكتشاف القانون الثاني للديناميكا الحرارية اثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن العالم المادي ليس أزلياً وإنما هو عالم حادث⁽²⁰⁾.

كما أن القول بأن المادة لا تفتنى، والذي يعد أحد الأدلة على أزلية الكون، قد فقد أهميته بعد أن أثبت العلم الحديث فناء كثير من المواد، خصوصاً المواد ذات الطاقة الإشعاعية كالراديوم واليورانيوم، حيث ثبت أن ذرات هاتين المادتين تتحطم بطريقة طبيعية⁽²¹⁾.

وهكذا إذا كانت المادة غير أزلية، فلا بد إذن أن شيئاً ما كان على الدوام، لأنه إذا لم يوجد أي شيء من قبل على الإطلاق فلا شيء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا ينتج إلا عدماً كما أن الصفرة لا يمكن أن ينتج واحداً. ولما كان الكون المادي لا يمكن أن يكون هو ذلك الشيء الذي كان موجوداً على الدوام، لأن للمادة بداية ترجع إلى ما قبل 12 إلى 20 مليار سنة، فإن معنى ذلك أن أي شيء وجد دائماً هو شيء غير مادي. ويبدو أن الحقيقة غير المادية

(19) أغروس - ستانيسلو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 61-63.

(20) يقوم هذا القانون على أن الحرارة تنتقل دائماً من وجود حراري إلى (عدم حراري). والعكس غير ممكن وهو أن تنتقل الحرارة من (وجود حراري قليل) إلى (وجود حراري أكثر) وبناء على هذا الكشف العلمي فإن عدم كفاءة عمل الكون تزداد يوماً بعد يوم، ولا بد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات وحينئذ لن تبقى هناك طاقة مفيدة للحياة والعمل وبذلك تنتهي الحياة. وبما أن الحياة لازالت قائمة والطاقة موجودة فإن العالم غير أزلي، لأنه لو كان أزلياً لكانت الطاقة قد انتهت منذ أزمان طويلة؛ صالح، سعد الدين السيد. العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، ج 1، ط 2، القاهرة: دار الصفا للطباعة والنشر 1991، ص 94-95.

(21) المرجع السابق، ص 96.

الوحيدة هي العقل، فإذا كان العقل هو الشيء الوحيد الذي وجد دائماً، فلا بد من أن تكون المادة من خلق عقل أزلي الوجود. وهذا يشير إلى وجود كائن عاقل وأزلي خلق الأشياء كلها. هذا الكائن هو الله ⁽²²⁾ سبحانه وتعالى.

وبالإضافة إلى انهيار أقوى افتراضات النظرية المادية المتمثلة في ادعائها أن المادة أزلية الوجود، فإن افتراضاتها في أمور كثيرة قد تلقت صفعات مماثلة، مما جعل أفولها أمراً غير مستبعد ⁽²³⁾ وعموماً فإن النظرية العلمية الجديدة - التي في طريقها للحلول محل النظرية المادية - تبشر بأن المستقبل سوف يشهد العودة إلى الإيمان بالله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة

(22) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 62-65.

(23) فافتراض النظرية المادية القديمة بعدم وجود أي شيء غير مادي في الكون تهاوى أمام ما برهنت عليه نظريتنا النسبية وميكانيكية الكم من محورية العقل حتى في مجال الفيزياء، كما كشف كبار العلماء في مبحث الأعصاب النخاب عن أدلة تثبت استقلال العقل، واستحالة إرجاعه إلى المادة - كما كانت تفعل النظرية القديمة - وفي علم النفس حركة تتجه إلى النتيجة نفسها، وهي أولية العقل على المادة؛ انظر: أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 25-93؛ كما إن النظر إلى الأشياء على أنها تتألف من أجسام مادية، شبيهة بكرات البليارد الصغيرة، وأن تلك الأجسام تنشط في ميدان فراغي (مكاني) وفي عالم زمني، من ذلك النوع المعروف لدى الخبرة البشرية، وأن جميع الأجسام تخضع للقوانين العلمية نفسها كقانون نيوتن للحركة، وقانون حفظ الطاقة، وأن الكون ما هو إلا آلة ضخمة تتألف من أجسام فيزيائية، ويرتبط بعضها ببعض بعلاقات ديناميكية. كل هذه المعتقدات آنفة الذكر تعرضت لرفض علماء الطبيعة نفسها. فالمادة، كما بدا تتشكل من وحدات غير منظورة، أو ربما مفترضة فقط. وتسمى الإلكترونات التي رفضت داخل الذرة أن تخضع لقوانين نيوتن، الأمر الذي بدا تمرداً لا سابقة له البتة. وغداً من المستحيل تصوير المادة صورة تطابق أي شيء داخل الخبرة البشرية، سواء كان ذلك على مستوى ما دون الذرة أو شيئاً يستطيع المرء أن يدعوه (المادة). وغداً بإمكان العلماء أن يقولوا أنه حتى الحقيقة تتحول إلى فكرة، إذا تابعها المرء إلى أبعد حد مستطاع. وقد لاحظ برتراند راسل أن المادة قد أصبحت صيغة لوصف ما يحدث. كما أمسى الزمان والمكان والمادة أوهاماً يتوهمها العقل البشري - بعد أن اثبتت النظرية النسبية أن الزمان والمكان نسيان - ولربما لم تكن تلك الأوهام بعيدة عن التجاريد المناسبة لكنها غير الحقيقة، تجاريد المعرفة العلمية.

انظر: سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج4،

ص 104-120.

الإنسان. وذلك عندما تتمكن هذه النظرة التي ينتظرها مستقبل مرموق من الحلول محل النظرة المادية التي أصبحت تتراجع بالتدرج، ومن المنتظر أن تتجه حقول المعرفة الإنسانية التي قولبت نفسها على غرار الفيزياء القديمة إلى التكيف في نهاية الأمر مع الفيزياء الجديدة بكل ما يترتب على ذلك من نتائج. فأولوية العقل تعطي لكافة العلوم منظوراً جديداً ونوراً جديداً، والنظرة الجديدة تبشر بتحرير وإنارة كل حقول من حقول المعرفة⁽²⁴⁾ من إसार المادية المظلمة.

بعد هذا العرض السريع لأهم المعتقدات التي تقوم عليها المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا العلمانية، وانعكاساتها على أرض الواقع، وما أثبتته العلم الحديث من تهاوي الافتراضات التي قامت عليها نأتي للحديث عن أهم ملامح المسلمة المحورية التي تقوم عليها الكوزمولوجيا الإسلامية والتي تهيمن على باقي مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية، وعلى كل ما يدور في فلكها من فكر اجتماعي أو إعلامي.

ثانياً: الإله الواحد المهيمن هو المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية

إذا كانت الكوزمولوجيا العلمانية تقوم على مسلمة عدم وجود إله فاعل في هذا الكون «استناداً إلى المبررات التي عرضنا لها في الصفحات الماضية فإن

= وإذا كانت النظرة المادية القديمة ترى أنه ليس هناك إمكانية للعثور على هدف في حركة الأشياء الطبيعية، لأن المادة لا تستطيع أن تقصد هدفاً، فإن النظرة الجديدة تدل على أن الحياة لم تأت بالصدفة، ولكن هناك ظروف معينة تتطلبها الحياة. موجودة في هذا الكون وركبت فيه منذ لحظة وجوده. فخواص المادة على أصغر نطاق وعلى الكون كله تبدو ملائمة للحياة ملائمة فذة، ولا توجد هناك شواهد كثيرة على ذلك فحسب، بل أن حدوث أدنى زيادة أو نقصان في الكمية الثابتة يجعل من الحياة في كل حالة أمراً مستحيلاً، ومن ثم فإن النظرة الجديدة تقود مرة أخرى إلى الاعتقاد بوجود عقل يوجه الكون بأكمله وجميع نواميس الطبيعة وجميع خواص المادة إلى غاية محدودة.

أغروس - ستانيسلو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 68؛ للمزيد حول تهاوي مقولات النظرة المادية، انظر: إدريس، جعفر شيخ. «الأسس الفلسفية للمذهب المادي». مجلة المسلم المعاصر، ع2، (شوال، ذو القعدة، ذو الحجة 1396/أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1976)، ص 11-26.

(24) المرجع السابق، ص 147.

الكوزمولوجيا الإسلامية تنطلق من مسلمة مغايرة تماماً لذلك، وهي أن لهذا الكون خالقاً واحداً مهيمناً على كل الأمور فيه». ويكفي للتدليل على انطلاق الكوزمولوجيا الإسلامية من هذه المسلمة أن كلمة «الإسلام» تعني لغة الانقياد والخضوع⁽²⁵⁾ للخالق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 83]. وطالما أنه - سبحانه - هو الخالق والمنشئ من العدم، فمن البديهي أن يكون له وحده الأمر والتصرف فيما خلق ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]. وألا يحدث في ملكه شيء إلا بإرادته التي لا تعلوها إرادته، بما في ذلك كل صغيرة وكبيرة تتعلق بشؤون خلقه من بني آدم. فهو الذي قدر وجودهم في هذه الدنيا، وهياً لهم كل مقومات هذا الوجود: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهَرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: 20].

ولما كان لكل شيء في الوجود حكمة تستدعي إيجاده، كما نرى في الكثير من مظاهر الكون من حولنا ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]. فإن هذا الخالق الذي أتقن صنع كل شيء وخلق له هو يعلمها ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَنَكَ﴾ [آل عمران: 191]. لا يعقل أن يكون قد خلق الإنسان وسخر له ما في الأرض جميعاً منه دونما علة تقف وراء ذلك ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَالِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيِّ﴾ [المؤمنون: 115-116]. وإذا ما أقررنا بضرورة وجود علة من خلق الله - سبحانه وتعالى - للإنسان في هذه الحياة، فإن حكمته ورحمته تقتضي منه أن يُعلم بني آدم علة خلقهم هذا. وبالفعل فقد أبان سبحانه ذلك في كتبه وعلى لسان رسله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونِي﴾ [الذاريات: 56]. وكما اقتضت حكمته - سبحانه - أن يبين لهم علة خلقهم وهي العبادة، فإن حكمته تقتضي أن يبين لهم الكيفية المثلى لأداء هذه العبادة، وقد تكفل سبحانه بذلك فيما سطره في كتبه وما علمه لرسله. ولما كان الإنسان بفطرته التي فطره الله عليها كائناً اجتماعياً، فإن عنايته بعباده - سبحانه - تقتضي منه أن يبين لهم المنهج

(25) مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص 19.

الأمثل الذي يمكنهم من إقامة وجود اجتماعي يعين أفرادها - ولا يعرقلهم - على تحقيق الغاية التي من أجلها وجدوا وهي العبادة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

وذلك حفظاً للعقل من الشطط ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا أَسْبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153] ولما كان الناس - كما نرى في الدنيا - شيعاً، منهم المؤمن ومنهم الكافر، ومنهم العاصي، ومنهم المظلوم ومنهم الظالم... إلخ فإن كل هذا يقتضي أن تكون هناك حياة أخرى يكافئ فيها الخالق المحسن الذي التزم بتحقيق الغاية التي من أجلها وجد وهي «العبادة الخالصة لله» ويعاقب فيها كل من لم يلتزم بالخضوع والانقياد، ولم يسلم أمره إلى ربه وخالقه، ولم يكثرث لعله وجوده في هذه الدنيا.

هذه هي بعض الملامح السريعة للمسلمة المحورية التي تقوم عليها الكوزمولوجيا الإسلامية، والتي انبنت عليها كما وضح في السطور السابقة نتيجتان منطقيتان هما بمثابة مسلمتين فرعيتين، أولاهما: أن عناية الله - سبحانه وتعالى - بخلقه، والعلة التي من أجلها خلقهم، اقتضت إرسال الرسل وإنزال الكتب التي تبين لهم كيفية عبادته وكيفية إقامة حياة إنسانية تخدم في كل مناهجها هذه الغاية. وهذا يعني أن المجتمع المسلم لا بد أن يتشكل بكل مؤسساته (السياسية - الإعلامية... إلخ) في ضوء هذه الغاية العليا، حتى يمكن أفرادها من تحقيقها على خير وجه.

النتيجة الثانية اللازمة هي: إقامة حياة أخرى، يكافأ فيها المطيع ويعاقب فيها العاصي، وهذا يعني أن غاية الإنسان المسلم في هذه الدنيا ينبغي أن تكون طاعة الله سبحانه وتعالى بالصورة التي ترضيه عنه. وهذا الرضوان هو مفتاح السعادة الأبدية في جنة الخلد التي أعدها الله لعباده الصالحين.

ويلخص القرآن العظيم المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية وما يترتب عليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُذِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ

فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿[يونس: 3-4].

وفي نهاية تناولنا النقدي للمركزات التي تقوم عليها المقدمة الرئيس في الكوزمولوجيا العلمانية والتي تتناقض تماما مع المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، نخلص إلى :

أ - أن الحثيات التي قام عليها الحكم بعدم وجود إله والذي يعد الركيزة الأساسية في المسلمة المحورية «عدم وجود إله فاعل» استناداً إلى المعطيات التي هيأها البحث العلمي المادي - والتي أثبت البحث العلمي المادي نفسه تهاويها في هذا القرن - قامت في جوهرها على منطق خاطئ من وجهتين هما :

ب - البحث عن الإله بأساليب البحث المادية، وبالطبع مهما أتحدثنا التكنولوجيا من أدوات متقدمة في هذا المضمار ومهما أنفقنا من ملايين السنين في البحث عن إله غير مادي بأساليب مادية فإن هذا لن يجدي شيئاً.

ج - الانطلاق في الحكم على عدم وجود إله من منطق متها وهو «إنكار ما لم نستطع إثباته» مع أن أبسط قواعد المنطق السليم تقتضي تعليق الحكم على وجود شيء ما حتى تتوافر أدلة يقينية تقطع بوجود هذا الشيء من عدمه.

وهكذا ينجلي أمامنا تهاوي المرتكزات التي استندت إليها الكوزمولوجيا العلمانية في إنكار وجود إله لهذا الكون كما تبين لنا تهاوي الادعاء بإمكانية وجود إله ولكنه غير فاعل وأن كان بشكل ضمني في إطار حديثنا عن أدلة فاعلية الخالق في عرضنا للمسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية، كما تبين لنا أيضاً عدم معقولية القول الذي تبناه بعض من لديهم بقايا إيمان ديني والمتمثل في الادعاء بعدم تدخل الخالق في الحياة الاجتماعية لعباده واكتفائه بعلاقاتهم الذاتية به.

وفي ضوء تفنيدنا للأسس المختلفة التي تركز عليها المسلمة أو المقدمة الرئيس في الكوزمولوجيا العلمانية وإثبات تهاويها من ناحية وإثبات اختلافها التام عن المسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية من ناحية أخرى، نخلص إلى نتيجة مهمة وهي أن جميع المقولات التي قامت على هذه المسلمة المحورية والتي تعد نتائج طبيعية لها، سواء تلك التي تشكل إلى جوار هذه المسلمة الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية، أم تلك التي تشكل الملامح العامة للفكر الاجتماعي العلماني، أم تلك التي تشكل بنية فلسفات الإعلام الوضعية - هي مقولات تقوم على أساس خاطئ من ناحية، ومنافٍ تماماً للأساس الذي تقوم عليه جميع مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية من ناحية أخرى.

وفي ضوء ما سبق يتبين انه لا حاجة لنا في تناول باقي مقولات الكوزمولوجيا العلمانية وما انبنى عليها من مقولات اجتماعية وإعلامية، تناولا نقدياً لإثبات مدى سلامتها من عدم سلامتها، لأن ما ينبنى على أساس غير سليم أو غير مقبول على الأقل، سيصبح بالبدية غير سليم وغير مقبول على الأقل. أما ما ستسعى هذه الدراسة لاستكشافه عبر تناولها لهذه المقولات سواء تلك التي تتعلق بالمسلمات الفرعية للكوزمولوجيا العلمانية أم غايتها، أم تلك التي تشكل الملامح العامة للفكر الاجتماعي الذي أفرزته هذه الكوزمولوجيا، فيتمثل أساساً في تبين أوجه الخلل والقصور التي تتعاور هذه المقولات وانعكاسات هذا الخلل والقصور على ما انبنى في ظلها من فلسفات إعلامية.

المطلب الثاني

مسلمة «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة»

إن حجية المصدر الذي تستمد منه فلسفات الإعلام الوضعية - والفكر الاجتماعي الذي أفرزها - مقولاتها، تتوقف عليه وبشكل تلقائي حجية هذه الفلسفات نفسها. فبقدر أهلية هذا المصدر للوصول إلى حقائق الأشياء، وبقدر إدراكه لطبيعة العلاقات بينها بشكل لا يشوبه نقص ولا قصور، يمكنه إقامة أبنية فكرية يمكن الوثوق في سلامتها وصلاحياتها للتطبيق.

وفيما يلي نناقش طبيعة المصدر الذي تستمد منه فلسفات الإعلام الوضعية والفلسفات الاجتماعية التي أفرزتها، جميع مقولاتها، لنبين مدى سلامة الأساس الذي تقيم عليه هذه الفلسفات بنيانها.

لاشك أن أهم نتيجة ترتبت على المسلمة الرئيس والتي تعد بمثابة المقدمة الأساسية التي يقوم عليها نسق الكوزمولوجيا العلمانية بأسره، تمثلت في المسلمة أو المقدمة الفرعية التالية «بطلان الادعاء بوجود أي مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري». أما ما زعم من إظهار الله خلقه على مشيئته في كتبه المنزلة وعن طريق كنيسه، فهو زور وبهتان، أو - إن أحسن الظن - وهم منشؤه الجهل، ألقاه القسيسون في روع الناس، أو - على الأقل - زينوه لهم لكي يزيدوهم هواجس فيبقى لهم السلطان عليهم⁽²⁶⁾ ومن ثم فلا مناص أمام الإنسان سوى الاعتماد على قدراته العقلية في تدبير أمر نفسه كأحسن ما يقدر.

وكما رفض العقل الوضعي الإيمان بما جاء في الكتب المقدسة كمصدر علوي للحقيقة، فإنه رفض أيضاً الوثوق في المعارف المبنية على التفكير الميتافيزيقي، أو التأملية، والتي كان يجيدها الفلاسفة المدرسيون. ولم يثق العقل الغربي في أي مصدر للحصول على الحقيقة سوى الواقع المحسوس سواء في وضعه الحالي، والذي يتمثل في جميع الظواهر المشاهدة الطبيعية منها والإنسانية، أم في الصور التي اتخذها هذا الواقع في الماضي - أي الواقع التاريخي مما يجعل فهم أي ظاهرة تدرس، فهما أكثر عمقاً، ويساعد على تقديم فهم لما هو كائن وما سيكون. وباختصار يمكن أن نقول أن مصدري المعرفة الصحيحة - في الكوزمولوجيا العلمانية - هما «الطبيعة والتاريخ»⁽²⁷⁾. والعقل هو أداة استخلاص المعرفة منهما.

وقد حلت الدراسات التي تسعى لفهم الطبيعة - بما فيها الطبيعة الإنسانية

(26) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 113.

(27) حول هذين المصدرين، انظر: المرجع السابق، ص 74؛ كذلك: سببرز، كارل. نهج الفلسفة، ترجمة: عادل العوا، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص 52.

على اعتبار أنها جزء من الكون الطبيعي - محل التفكير الفلسفي التأملي. وحلت دراسة التاريخ في سعيها لتوفير علم شامل وتوفير اليقين، محل اللاهوت. الذي كان يقوم بتقديم تفسير كامل للتاريخ الإنساني والطبيعي⁽²⁸⁾. وفي ضوء الاعتماد على العقل كأداة وحيدة للوصول إلى الحقائق، وفي ضوء الاقتصاد على الطبيعة والتاريخ كمصدرين وحيدين لها⁽²⁹⁾، وفي ضوء نفي وجود حياة أخرى كغاية يسعى الإنسان لبلوغها بإقامة حياة ذاتية واجتماعية تعينه على ذلك. في ضوء كل ذلك تم بناء الفكر الاجتماعي الوضعي والذي تمثل فلسفات الإعلام جزءاً لا يتجزأ منه.

وفيما يلي نعرض لأوجه النقد والقصور التي تشوب هذين المصدرين (الطبيعة والتاريخ) والتي تشوب أداة الحصول على الحقائق منهما وهي «العقل» مما يجعل أي بنيان فكري يعتمد فقط على هذا الثالوث (العقل - الطبيعة - التاريخ) عرضة للخلل والقصور.

1 - الطبيعة «الواقع المحسوس»:

لم تعد «الطبيعة» أو الواقع المحسوس، مفهوماً واضحاً وبسيطاً كما كان ينظر إليها إبان سيادة العلم النيوتني. فقد تبدد هذا القصور على يد علم الطبيعة نفسه في القرن العشرين بفضل النظرية النسبية، ونظرية الكم، وأصبح كل ما يمكن التوصل إليه خلال البحث في الطبيعة نوعاً من المعارف النسبية لا المطلقة.

وبالطبع انعكس ذلك التوجه الجديد للعلم الطبيعي في التعامل مع الظواهر الطبيعية على العلوم الإنسانية، وأصبح على العالم في أي مجال أن يعرف - أو

(28) برتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 318.

(29) ينعكس ذلك على مفهوم «المعرفة» المعترف به لدى اليونسكو وسائر المؤسسات الثقافية وهو «المعرفة كل معلوم خضع للحس والتجربة» ومن ثم فكل ما يتعلق بالله وبالأخرة وبالأنباء كل هذا يعتبر ليس من العلم لذا فإنهم عندما يتحدثون عن هذه الأمور يلحقونها بالخرافة، يلحقونها بالأساطير، ولا يعتبرونها معلومة؛ العلواني. الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، مرجع سابق، من 31-33.

ينبغي عليه أن يعرف - أن فروضه النظرية ليست مطلقة، أي ليست حقائق حسب منطق الدين أو معظم الفلسفات الغربية⁽³⁰⁾. أي باختصار ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة المطلقة بل هناك حقائق نسبية، وأن أفكار العالم ونظرياته - كما بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية - هي في قسم كبير منها ذات طبيعة ذاتية، فالعالم لا يشرح الواقع بطريقة تعسفية وحسب - أي تتدخل فيها اختياراته وتفضيلاته - بل كذلك يقوم بعمله ابتداءً من أفكار تخرج من ذهنه هو⁽³¹⁾.

والواقع أن هناك من الفلاسفة والمفكرين من هاجم القول بوجود بناء طبيعي ثابت يمكن اكتشافه والسير وفقاً له، قبل مكتشفات القرن العشرين العلمية. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة، ديفيد هيوم، إيمانويل كانت الذي رأي في كتابه «نقد العقل الأصيل» أن البنين الذي لا يتغير والذي يعتقد الناس انهم اكتشفوه في الطبيعة، قد فرضه العقل على البيانات الحسية التي يتلقاها من الحقيقة، ولا تميز الطبيعة في حد ذاتها. كذلك تحدي هنري برجسون كون الحقيقة نظاماً طبيعياً ثابتاً فهو يرى أن التغير ليس حقيقياً فحسب بل إنه جوهر الحقيقة نفسها⁽³²⁾.

وهكذا فليس هناك إمكانية للوصول إلى مبادئ مطلقة اعتماداً على دراسة الطبيعة «الواقع المحسوس»، ومن ثم فإن ما يقوم من فلسفات إعلامية اعتماداً على حقائق نسبية ومتغيرة مستمدة من الواقع الملموس لا يمكن النظر إليه إلا على أنه فكر صحيح نسبياً، ولا يعقل النظر إليه على أنه صحيح صحة مطلقة، فهو إن صح لواقع وزمان معين قد لا يصح لواقع آخر وزمان مغاير.

(30) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 323؛ للمزيد حول نهاية الحقيقة المطلقة في العلم، انظر: بنعبد العالي، عبد السلام محمد. سبيلا، محمد. (إعداد وترجمة) الحقيقة، سلسلة نصوص فلسفية مختارة (4)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1993، ص 78-79.

(31) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 42.

(32) تيندر، جلين. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1993، ص 286-287.

2 - التاريخ الإنساني

واجه الاعتماد على التاريخ - كمصدر يمكن أن تستنتج من استقراءه القوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية وتطور الاجتماع الإنساني - عدة انتقادات نافذة. يمكن أن نلخص أهمها فيما يلي:

- أن الماضي مصنوع من تجارب بشرية لا يمكن للمراقب الخارجي الوصول إليها، بسبب أعماقها التي لا تحصى، ومراوغتها. كما أننا لا يمكن التحدث عن التاريخ كما نتحدث عن تركيب الماء أو سقوط الأجسام الطبيعية⁽³³⁾.

- هناك متغيرات كثيرة تحكم حركة التاريخ الإنساني، مما يجعل إمكانية رسم منحى للماضي، أسوة بالعالم حين يرسم منحى علمه أمراً غير وارد. وإنما يكفي لنا أن نخمن ونضع مخططاً تقريبياً غير دقيق وربما لا يخلو من نزق⁽³⁴⁾.

- هناك إمكانية دائمة لظهور متغيرات جديدة لها جذتها الأصلية، مما يجعل التنبؤ مقدماً بأمر ما متعذراً.

- ليس لدينا من الأساس معلومات كافية عن تاريخ المجتمعات الإنسانية بالشكل الذي يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل. فالبحث في التاريخ ما لم يستكمل تفاصيل جزئيات كل عصر ومجتمع صغر أم كبر لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية. مما يجعل الحكم على أي قانون على أنه قانون حتمي - مثل حتمية الصراع الطبقي الذي قالت به الماركسية - حكماً غير علمي⁽³⁵⁾.

(33) المرجع السابق، ص 263.

(34) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 320.

(35) الشيخ. فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 174؛ وللمزيد حول الصعوبات التي تواجه الاعتماد على التاريخ كمصدر لمعرفة القوانين الاجتماعية الثانية انظر: أحمد رشاد موسى: «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية: دراسة نقدية». مجلة القانون والاقتصاد، ع4، السنة الثالثة والأربعون، 1973، ص 116-118.

وهكذا يتضح لنا أن الاعتماد على التاريخ كمصدر للمعرفة لا يمنحنا أحكاماً نهائية، أو معايير يقينية يمكن الاستناد إليها في إقامة أبنية فكرية يمكن الاطمئنان إلى سلامتها. ذلك لأن التاريخ - وهو المنبع الثاني الذي يعتمد عليه العقل الوضعي في استقاء معارفه - ليس من البساطة والوضوح التي تمكن العقل من فهم القوانين الثابتة التي تحكم حركته، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل من استقراء أحداثه لا يعدو أن يكون افتراضات أكثر منها حقائق.

3 - العقل

بعد أن عرضنا لأهم الصعوبات التي يمكن أن تواجه العقل في سعيه لاستخلاص الحقائق من الطبيعة أو التاريخ، والتي تجعل ما يستخلصه العقل من هذين المصدرين أقرب للافتراضات منه للحقائق. نأتي للحديث عن أوجه القصور التي تتعاور العقل نفسه كأداة يمكن الاطمئنان إليها في إدراك حقائق الأشياء.

الواقع أن العقل كأداة إدراك للحقائق كان محل شك منذ فلاسفة قدماء اليونان. أمثال «بيرون» المتوفى (275) ق.م و«أركسيلاوس» المتوفى (241) ق.م وقد أنكر هؤلاء إمكانية توصل الإنسان لحقائق الأشياء لافتقاده الإنسان إلى أداة إدراك صحيحة. وذلك لافتقادهم الثقة في العقل وغيره من أدوات الحس، فهم يرون أن العقل يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها. ومن أشهر الفلاسفة المحدثين الذين ينكرون قدرة العقل على الوصول لحقائق الأشياء، هيوم، وباركلي، ونيشة وشوبنهاور⁽³⁶⁾

وإذا ما تجاوزنا الموقف المتطرف لهؤلاء الفلاسفة من العقل وأخذنا بالنظرة الفلسفية العامة للعقل، نستطيع أن نقول وبشيء من الاطمئنان أن الفيلسوف هو

(36) الطويل. أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 305-312؛ وقد سخر فلاسفة أمثال شوبنهاور ونيشة وبرجسون من فكرة عقلانية الإنسان، وتمسكوا بأن الإنسان إن هو إلا حزمة من الدوافع الحيوانية وبأن الإرادة والغريزة، والطاقة، والدوافع، هي التي تحرك الإنسان، وقد تأثرت البشرية بالسلطة والأسطورة والأكذوبة أكثر مما تأثرت بالعقل والحجة؛ رابلي. الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، مرجع سابق، ج2، ص 366.

أول من يعرف قصور العقل البشري، وقصور كل ما هو إنساني عن درجة الكمال. لذا كان التسامح والتواؤم العلمي من أظهر خصائص الفيلسوف، وهذا هو سقراط يضرب أروع الأمثال في ذلك حين يقول «الشيء الذي لازلت أعلمه جيداً هو أنني لست أعلم شيئاً»⁽³⁷⁾. كما يدلّل الفكر الفلسفي نفسه على قصور العقل الإنساني في الوصول إلى الحقائق الثابتة، فالفكر الفلسفي منذ بدايته إلى اليوم يتعامل مع مجموعة من المشكلات التي لا يطرأ عليها تغير أساسي غير أن كل ما يعمل عليه هو بناء مذاهب تأتي بحلول «استبدالية» لا تراكمية لهذه المشاكل⁽³⁸⁾.

وتقف الأبحاث العلمية الحديثة إلى جوار كل من يشكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقائق اليقينية، وأبرز مثال لهذه الدراسات العلمية دراسات بافلوف⁽³⁹⁾، وفرويد⁽⁴⁰⁾. وهذا ما جعل الكثيرين يعتقدون أن الفكر الاستدلالي الواقعي عند الفرد - بالقياس إلى الجزء الباقي من حياته - يكاد يكون أقل من الجزء الصغير المرئي من جبل الثلج العائم فوق الماء. كما أن علم المعاني «السيمانطيقا» كشف أن الكلمات تتغير مدلولاتها من فرد لآخر حسب الشحنات الانفعالية والصور الذهنية التي يحملها الفرد لهذه الكلمات⁽⁴¹⁾.

وقد كان من الطبيعي أن يتراجع علماء الاجتماع - عدا المثاليين منهم - في ضوء الكشف العلمية الحديثة، وفي ضوء ما كشفته النظرية النسبية من استحالة وصول العقل إلى الحقيقة المطلقة، عن ثقتهم الزائدة في العقل وقدراته الإدراكية⁽⁴²⁾.

(37) دراز الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 69

(38) زكريا، فؤاد. نظرية المعرفة، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.، ص 182.

(39) حيث أثبت أن المنبهات المشروطة تحرض، وبدون اللجوء إلى عمليات عقلية، استجابات إليه، وهذا يعني أن الإنسان قد يكون حيوان عادة بقدر ما هو حيوان عاقل؛ انظر: قربان. القوة، مرجع سابق، ص 290.

(40) حيث أثبت أن الفعل الإنساني ليس مرجعه إلى العقل وحده بل هنالك الدوافع الشعورية واللاشعورية والغرائز والعادات والتقاليد الاجتماعية، التي تعمل مثلها مثل العقل على التحكم في أفعال الإنسان.

(41) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 342-346.

(42) المرجع السابق، ص 358؛ للمزيد من الآراء التي تنتقد العقل، وترى عدم إمكانية =

وهكذا بعد أن عرضنا لأهم أوجه القصور التي تتعاور قضية الحصول على الحقيقة في الكوزمولوجيا العلمانية، والتي تتمثل في تعقد المتغيرات التي تحكم الظواهر المشاهدة (سواء الحالية أو الماضية)، وتبدل العلاقات بين هذه المتغيرات بتبدل الزمان والمكان بالشكل الذي يستحيل معه أن يتمكن العقل من الوصول لحقيقة القوانين التي تحكم عمل هذه الظواهر، فإن النتيجة الحتمية التي تترتب على كل ذلك هي أن الحقائق التي يمكن للعقل أن يصل إليها في هذا الشأن هي حقائق نسبية وافتراضية وليس لدى العقل طاقة للقطع بأنها حقائق مطلقة.

وهذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين الممثلين للفلسفة الأكاديمية في العالم الأنجلوسكسوني يرون أنه ليس هناك إمكانية للتحقق من صحة قيمة من القيم، وبهذا يعلنون أنه ليس هناك قيمة جديرة بأن يتمسك بها المرء أو يؤمن بها ما دام ليس هناك دليل قاطع على صحتها، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة المعاصرين، الفلاسفة الوضعيون المنطقيون الذين يرون أنه لا يوجد أي نوع من معتقد أخلاقي يستطيع المرء الدفاع عنه دفاعاً معقولاً. وبهذا يتساوى كل معتقد

= وصوله إلى الحقائق اليقينية لمحدودية قدراته الإدراكية، وتأثره بالميول والرغبات والدوافع، وما إلى ذلك، انظر: مؤنس، حسين. الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، ع1، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978، ص 346-347؛ جدعان، فهمي. «وعود نهايات القرن: من نقد العقل إلى نقد الفعل». مجلة العربي، العدد 426 مايو 1994، ص 30-31؛ عبده، محمد. الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ج2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، ص 16-17؛ جابر، سامية. النظريات السياسية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 153-154؛ فرويد، سيغموند. الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة: دار الرشد، 1992، ص 16-17؛ الأنصاري، محمد جابر. «قرنا المرتحل بين بداية ونهاية: نظرة طائر على قضايا الفكر». مجلة العربي، العدد 446 يناير 1996، ص 93؛ الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص 650-651.

J. Marritain, Scholasticism and Politics - Translated and Edited by M. J. Adler (London: Geoffrey Blos 1940), pp. 6-8.

وقد أثبت الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، قصور العقل عن الوصول إلى الحقيقة الكاملة واليقين التام، انظر: الإمام أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، ط7، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص 73-312.

من حيث الصلاح وأي معتقد آخر، و ربما ليس ثمة معتقد يكون هو الأفضل أو الأفضل⁽⁴³⁾. ويتأكد هذا فيما يذهب إليه دعاء تيار ما بعد الحداثة من أن مصطلحي «السيئ والجيد» مصطلحين قد عفا عليهما الزمن بصورة حاسمة بفعل نظام اجتماعي لا يجب إثباته ولا شجبه، بل مجرد قبوله .. فمن أين في عالم متشئى تماما تستمد المعايير التي نكون على أساسها أحكام الإثبات والشجب⁽⁴⁴⁾.

انعكاسات عدم وجود مصدر للحقائق المطلقة على بنية فلسفة الإعلام الوضعية

في ظل الإيمان بمسلمة «عدم وجود مصدر علوي للحقيقة» يُمكن أن تستمد منه الحقائق المطلقة لم تعد هناك إمكانية للعثور على معايير ثابتة يمكن الاحتكام إليها في تقييم صحة أمر ما من عدمه، ليس فقط في مجال القيم والأحكام المعيارية، بل في كل مجال من مجالات الفكر الإنساني القابلة لاختلاف الآراء حولها. وهذا يعني أن أي بناء فكري وضعي هو في النهاية بناء ذو صدق نسبي، وذلك نتيجة طبيعية لنسبية ما يقوم عليها من معارف وحقائق، ومن ثم نسبية الأحكام التي يمكن أن يصل إليها العقل البشري فيما يتعلق بهذا البناء الفكري.

ولا شك أن هذا ينطبق على فلسفات الإعلام - مثلما ينطبق على باقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي - ولا مجال هنا للدعاء بصدق فلسفة من هذه الفلسفات وصحتها المطلقة، وذلك كنتيجة طبيعية لمحدودية قدرات العقل الذي يضطلع بمفرده بمهمة بناء هذه الفلسفات، والذي لا يمكن الادعاء بأنه يستطيع أن يحيط بكل شاردة وواردة تتعلق بالمتغيرات التي تتفاعل في إحداث

(43) ستومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ج5، ص 92.

(44) ايجلتون، تيري. «الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة» في أحمد حسان، (إعداد وترجمة) مدخل إلى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية (26)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس 1994، ص 62؛ انظر في المعنى نفسه: المسيري، عبد الوهاب. «الإبادة والتفكيك كإمكانية كامنة في الحضارة الحديثة». جريدة الشعب، عدد 14 فبراير 1997، ص 9.

الظاهرة الاجتماعية محل دراسته، والتي تتسم بالتعقيد من ناحية، وبالضرورة وعدم الثبات من ناحية أخرى.

وحتى لو افترضنا - جدلاً - إلمام مثل هذا العقل المنظر بكافة المتغيرات التي تتفاعل في تكوين الظاهرة محل الدراسة، فليس هناك ضامن لأن يدرك الوزن الحقيقي لكل متغير من هذه المتغيرات، ودرجة فاعليته في إحداث هذه الظاهرة، وطبيعة التفاعلات بين هذه المتغيرات، بالشكل الذي يمكنه من فهم حقيقة الظاهرة محل دراسته، ومن ثم طرح رؤيته أو نظريته التي تجلي حقيقة هذه الظواهر، وتساعد في تقويمها على هداها.

وحتى لو افترضنا - جدلاً أيضاً - إمكانية تحقيق كل ما سبق، فإن هذا لا يمنح مثل هذه النظرية سمة الثبات والعمومية، لكون المعارف التي اعتمد عليها العقل المنظر في تناول هذه الظاهرة، وفهمه لها، هي في جانب كبير منها نتاج للبيئة الاجتماعية والفكرية التي يعمل فيها هذا العقل المنظر، وذلك طبقاً لمنطق اجتماعية المعرفة .. وهذا لا شك يعني أن هذا الجهد التنظيري إن صلح لا يصلح إلا لمعالجة واقع البيئة التي أفرزته، وأنه لا يمكن التنبؤ بإمكانية صلاحية بيئة ذات ظروف فكرية واجتماعية مغايرة. بل قد لا يصلح لنفس البيئة التي أفرزته بمرور الزمان الذي من طبعه ألا يترك أمراً على حاله.

وحتى لو فرضنا الصحة المطلقة لمثل هذا التنظير الإعلامي الوضعي بشكل يجعله يصلح لأي مجتمع يتبنى الفكر الوضعي، ومهما تغير الزمان، فإن هذا لا يبرر إطلاقاً تبني أي من مقولات هذا الفكر الإعلامي من قبل المجتمعات الإسلامية، لأن هذا الفكر الإعلامي لا يخرج عن كونه أداة تنظر لأفضل السبل التي يمكن من خلالها أن تساهم وسائل الإعلام في تحقيق الغايات الدنيوية التي تتبناها هذه المجتمعات، ومن ثم فإن الحكم على سلامة تبني أي مقولة من مقولات الفكر الإعلامي الوضعي، رهن بمقدار التشابه بين الغايات التي تبشر بها الكوزمولوجيا الإسلامية، والغايات الدنيوية التي تشكلت هذه المقولات للإسهام في تحقيقها، وهذا ما سيتضح لنا من المقارنة التي ستتم بين غايات الكوزمولوجيا العلمانية وبين غايات الكوزمولوجيا الإسلامية في المبحث التالي.

بعد هذا العرض الموجز للمسلمة الفرعية الثانية في الكوزمولوجيا العلمانية وأهم انعكاساتها على طبيعة الأبنية الفكرية التي تقام في ظلها والتي تتمثل في نسبية ما تتميز به هذه الأبنية من صحة وصدق، وما يدل على ذلك من التشكيك في مدى صحة فلسفات الإعلام الوضعية برمتها، نعرض للمسلمة المقابلة لهذه المسلمة في الكوزمولوجيا الإسلامية، ولانعكاساتها على أي بناء فكري يتم في ظلها، ودلالة ذلك فيما يمكن أن يقوم من بناء إعلامي على هداها.

الوحي هو المهيمن على مصادر الحقيقة في الكوزمولوجيا الإسلامية

إذا كانت الحقيقة في الكوزمولوجيا العلمانية تنسم - كما رأينا - بالنسبية كنتيجة لافتقارها إلى معيار ثابت يحتكم إليه في تقرير سلامة حقيقة ما أو عدم سلامتها، بعد ما رفضت الاعتراف بأي مصدر علوي للحقيقة، واعتمدت بشكل مطلق على العقل القاصر بطبيعته كمصدر وحيد للوصول إلى حقائق الأشياء، من خلال مناهج معينة للبحث عن هذه الحقائق ابتكرتها لها. إذا كان هذا هو وضع الحقيقة في الكوزمولوجيا العلمانية، فإن الكوزمولوجيا الإسلامية ورغم اعترافها بالعقل كمصدر مهم للوصول للكثير من الحقائق باستخدام المناهج التي لا تختلف عن تلك التي يستخدمها العقل الوضعي، في فهم الظواهر الطبيعية والإنسانية، الحاضرة والماضية⁽⁴⁵⁾. إلا أنها تعتمد أساساً على مصدر علوي، تستمد منه الحقائق المطلقة هو «الوحي الإلهي» الذي يقدم للعقل الإنساني القاصر بطبيعته، القول الفصل فيما ليس للعقل طاقة للفصل فيه (مثل حقيقة الوجود ومصيره، وسر الوجود الإنساني ومصيره، وكل ما يتعلق بما هو فوق الوقائع الملموسة والمحسوسة من الإلهيات، ومن الكائنات غير المادية، وكذلك كل ما يتعلق بالعبادات والأخلاقيات وما إلى ذلك) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقدم الوحي الإلهي للعقل المعايير الثابتة التي تمكنه من كيفية

(45) حول مجال العقل وموقعه من الشرع، انظر: اللبان، سيد محمد يوسف منصور. «العقل ومكانه في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر: كلية أصول الدين بالقاهرة 1984/1405)، ص 132-143.

التعامل مع الظواهر الطبيعية والإنسانية، الحاضرة والماضية بالشكل الذي يمكنه من تحقيق أفضل فهم للحقائق التي تشملها، وأفضل أشكال التفاعل العملي مع هذه الحقائق وفيما يلي نتناول هذه النقاط بشيء من التفصيل:

حجية الوحي وشموله

أ - حجية الوحي

تستمد الحقائق الموحى بها حجية صدقها المطلق وصلاحياتها لكل زمان ومكان من كونها صادرة من خالق الحقائق نفسها⁽⁴⁶⁾. ومن ثم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14] ولا شك إذن أن كل ما يوحى به الخالق - سبحانه - إلى عباده هو الحق العلوي المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴿قُلْ يَتَأَيَّمُوا أَنَا قَدْ جَاءَكُمْ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [يونس: 108]. ولا مجال إذن أمام العقل الذي آمن بالإله الواحد مطلق العلم والحكمة إلا أن يسلم بان كل ما يصدر عنه - سبحانه - هو الحق المطلق وأن أي تعارض أو تناقض لابد «أن يكون عجزاً في الأداة سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها أم في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان»⁽⁴⁷⁾.

ب - شمول الوحي

اكتمل الوحي الإلهي بالرسالة المحمدية الخاتمة، والتي تمثلت في الكتاب

(46) للمزيد، انظر: شفيق، مجدي محمد إبراهيم. «مصادر المعرفة عند المسلمين الأصل،

الذات، الواقع»، في ندوة العالم الإسلامي والتحدي الحضاري، مرجع سابق، ص 5.

(47) أبو سليمان. معارف الوحي: المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص 98؛ انظر أيضاً:

عزب، عبد الفتاح محمد عبد الكريم. «منهج القرآن الكريم في تحرير العقل والفكر

الإنساني»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر: كلية أصول الدين بالقاهرة)،

1978، ص2، 30.

حول العوائق التي تعوق العقل في فهم الحقيقة، انظر: محمد، فاطمة إسماعيل. القرآن

والنظر العقلي، سلسلة الرسائل الجامعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

1993، ص 104-108.

الأعظم - القرآن الكريم - وما ثبت من سنة النبي الأكرم - محمد ﷺ - وقد اشتمل الوحي على كل ما يهم الإنسان معرفته من الحقائق التي تتعلق بوجوده، ووجود الكون من حوله، وما بالكون من ظواهر ومخلوقات أخرى، وما يتعلق بكيفية تفاعله مع هذا الوجود، وهذه الموجودات، وقبل كل ذلك علاقته بخالقه وخالق هذا الوجود، والغاية التي من أجلها خلق، والكيفية المثلى لتحقيقها. ليس فقط على مستوى الوجود الذاتي بل على المستوى الإنساني الجمعي أيضاً، من خلال إقامة وجود اجتماعي لا همّ لكل مؤسساته «السياسية، الإعلامية... إلخ» إلا فعل ما يرضي الخالق سبحانه، مما يمكنها من توفير وجود دينوي طيب لكل فرد في هذا المجتمع المسلم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إعانة كل فرد في هذا المجتمع على تحقيق العبودية الخالصة لخالقه سبحانه.

وبالطبع لا يمكن الزعم أن الوحي بنصوصه المتناهية تناول كل صغيرة وكبيرة فيما يهم الإنسان في هذه الحياة الدنيا. وإنما أتى بحقائق مجملة فيما ينبغي إجماله، ومفصلة فيما ينبغي تفصيله، وبذلك غطى الوحي بشموليته كل ما يهم الإنسان من حقائق ثابتة لا تتغير، فأمدّه فيها بمعرفة مفصلة. أما الجوانب التي تتميز بالتغير والضرورة في الحياة الإنسانية فإن الوحي. أمدّه فيها بمعايير وأطر عامة ثابتة يستضيء بها في فهمه لها وتفاعله معها.

الوحي الإلهي والعقل :

للعقل في الكوزمولوجيا الإسلامية مكانة رفيعة. فالوحي الذي تستمد منه الكوزمولوجيا الإسلامية بناءها، تعتمد أساساً في التصديق به على العقل، ذلك لأن حجية النقل «الوحي» مترتبة على حجية الرسول الذي بلغ، وحجية الرسول المبلغ مترتبة على الإيمان بالله الذي أرسل الرسول بالوحي المنقول. وسبل هذا الإيمان هو النظر العقلي في كتاب الكون المصنوع على نحو لا نهائي من الإبداع والإحكام في الصنعة والتقدير والرعاية والتدبير، فكأنما كان التصديق بهذا العقل - الوحي - هو ثمرة عقلية للنظر في كتاب الكون - استدلالاً بالمصنوع البديع على الصانع المبدع «الأمر الذي جعل التزامل حتماً والاشتراك

ضرورة بين «كتاب الوحي» و«كتاب الكون» وبين العقل كأداة للنظر فيهما معاً⁽⁴⁸⁾. وإذا ما آمن العقل الإيمان الكامل بوجود الخالق، وحكمته في الخلق، وقيوميته، فعليه أن يتقبل بعد ذلك ما يرد عن هذا الخالق من وحي، سواء ظهرت له حكمة في ذلك أم خفيت عنه لأن التوقف عندئذ إزاء تشريعات الله وتقويمها يعد تناقضاً عقلياً مع القضية الأولى⁽⁴⁹⁾. وهذا بالطبع يتعلق بما ورد فيه نص ثابت، أما ما لم يرد بشأنه نص ثابت - كنتيجة طبيعية لتناهي نصوص الوحي وعدم تناهي وقائع الحياة - فعلى العقل هنا أن يتفاعل مع هذا الجديد في إطار روح الثابت وأصوله ومزاجه العقدي والحضاري، كي يستظل بها هذا الواقع الجديد، فالجديد الذي لا يستمد شرعيته وخصوصيته من الثابت⁽⁵⁰⁾ يعد إعمالاً للهوى وخروجاً عن حد العقل نفسه ووظائفه، لأن الوحي أس والعقل تابع ينضبط به، بحيث يصير نقلاً مؤمناً مهتدياً مميزاً عن الهوى الذي كثيراً ما تنساح بينه وبين الهوى الحدود⁽⁵¹⁾.

ويمكن القول - بشكل مجمل - أنه ليس للعقل المسلم حق الاجتهاد إلا فيما ليس فيه نص، وفي حدود الإطار العام للمنهج الإسلامي في الاجتهاد، وفي حدود دائرة القياس أو الاستحسان أو مصلحة الأمة⁽⁵²⁾.

(48) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 13.

المزيد حول حدود الإدراك العقلي في القضايا العقيدية، انظر: الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، سلسلة الرسائل الجامعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 405-415.

(49) رضوان. النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 242؛

وحول الأسس التي ينبغي أن يلتزم بها العقل في تفهمه للوحي، انظر: النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، سلسلة المنهجية الإسلامية (5)، ط 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص 92-113.

(50) عمارة. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 13.

(51) سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 15

(52) العجمي، أبو اليزيد. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، سلسلة إسلاميات (35)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، 1992، ص 70.

الوحي الإلهي ومصادر المعرفة الحسية :

رغم أن الكوزمولوجيا الإسلامية تركت الواقع الحسي (حاضره وماضيه) مجالاً رحباً أمام العقل الإنساني، يكتشف السنن التي تحكمه وينتفع بها، إلا أنها لم تتركه أمام هذا الواقع الحسي المتغير، سواء ما تعلق بالظواهر الطبيعية أم الإنسانية، والتي يصعب أن يستقل وحده بفهمها فهما حقيقياً - دون أن ترشده إلى السنن الثابتة التي تحكمها، ودون أن ترشده إلى الكيفية التي ينبغي أن يتفاعل في إطارها مع هذا الواقع التفاعل الأمثل.

وفيما يلي نعرض لأهم الأطر التي وضعها الوحي الإلهي للعقل في كيفية تفاعله مع الظواهر الطبيعية والإنسانية «الطبيعة» أو ما مضى من وقائع إنسانية أو طبيعية «التاريخ» بالشكل الذي يؤدي إلى الفهم العقلي السوي للحقائق التي تحملها باعتبارهما مصدرين مهمين من مصادر الحقيقة في الكوزمولوجيا الإسلامية.

أ - الطبيعة كمصدر للمعرفة في الكوزمولوجيا الإسلامية

تنظر الكوزمولوجيا الإسلامية إلى طبيعة الموجودات بما فيها طبيعة الإنسان وطبيعة الظواهر الاجتماعية، كمجال مهم ينبغي أن يتعهد العقل بالدراسة والتمحيص للوصول إلى حقيقة العوامل التي تتضافر في إحداث هذه الظواهر الملاحظة، بشكل ينير له كيفية التفاعل السليم معها.

ومن الحدود التي حث الإسلام العقل على الانتباه إليها في سعيه لفهم هذه الظواهر فهماً عملياً، ما أكد عليه الإسلام من ضرورة عدم اختزال العوامل الفاعلة في هذه الظواهر في جانبها المحسوس. فمثلاً فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية لا ينبغي له النظر إليها في جانبها العضوي الفيزيقي فحسب، بل عليه أن يضع في ذهنه دائماً فاعلية الجانب الروحي فيها وفي سلوكها. كذلك لا ينبغي عليه - فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية - ألا يختزلها في جانبها الواقعي ويستبعد منها العناصر الغيبية التي تكون جزءاً جوهرياً في حقيقتها⁽⁵³⁾. كذلك

(53) أمزيان. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، مرجع سابق، ص 59-63.

عليه أن يضع في حسابه أن العلة الحقيقية التي تكمن وراء الأسباب الظاهرية التي تتكشف له هي إرادة الخالق والمنشئ، ولا معنى للقول بأنها تتم بشكل عفوي، كما ينبغي أن تكون غايته في فهم طبائع الأشياء الاستفادة منها بالشكل الذي يخدم وجوده الذي يرضي خالقه⁽⁵⁴⁾.

وهكذا نجد أن ما اختطه الوحي يحدد للعقل كيفية التعامل مع الواقع المحسوس والاستفادة منه، ولا يتركه دونما إرشاد أو توجيه أو قيود كما هو حال العقل الوضعي.

ب - التاريخ «الماضي» كمصدر لفهم الحاضر واستشراف المستقبل

لا ينكر الإسلام أهمية دراسة تاريخ الظواهر الطبيعية والإنسانية كوسيلة ضرورية تمكن العقل من استخلاص السنن التي تحكم تطور هذه الظواهر، مما يمكنه من تقويم حاضر هذه الظواهر وتحديد أفضل سبل التفاعل معها مستقبلاً، غير أن الوحي الإلهي يقدم للعقل في تفاعله مع تاريخ هذه الظواهر الإطار العام الذي يمكنه التعامل من خلاله في فهم هذه الظواهر واستجلاء حقيقتها.

وإذا نظرنا إلى ظاهرة الاجتماع الإنساني - على سبيل المثال - نجد أن الوحي يدعو إلى التفكير في المراحل التاريخية التي مرت بها لاستكشاف دلائلها الاجتماعية، ولمس معانيها التاريخية واستلهام الموعظة كما سجلت ذلك الآيات القرآنية ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: 38]، ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَنِيبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: 137]. ولا يقتصر الوحي على دعوة العقل إلى دراسة التاريخ الإنساني واستلهام الموعظة منه، بل يجلي أمامه القوانين العامة التي تحكم سير التاريخ الإنساني، والتي يصعب على العقل بمفرده أن يكتشفها

(54) حول سبل فهم الظواهر الطبيعية وسبل الاستفادة الإسلامية منها، انظر: عمارة، محمد. «إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية». مجلة المسلم المعاصر، العدد (63)، ص 16، ع 63 (رجب، شعبان، رمضان 1412هـ/ فبراير، مارس، أبريل 1992م)، ص 17-22.

كنتيجة لنشعب الظاهرة التاريخية الإنسانية وعمقها. لذا يقدم الوحي للعقل البشري أهم القوانين الكلية التي تحكم حياة المجتمعات الإنسانية وتحكم تبدلها من حال إلى حال، سواء أكان هذا التبدل إيجابياً أم سلبياً. مثال لذلك قانون التلازم بين الطاعة والنصر: والعصيان والهزيمة، قانون التلازم بين الفساد الأخلاقي وانهيار المجتمعات، قانون التلازم بين الظلم والهلاك، قانون التلازم بين شيوع المنكر وهلاك الأمم⁽⁵⁵⁾.

وهكذا فما أتى به الوحي ينبغي أن يكون المعيار الذي يجب الاحتكام إليه في تقويم النتائج التي يصل إليها الباحث المسلم، سواء من خلال دراسته للظواهر الإنسانية الحاضرة، أم تلك التي مر عليها حين من الدهر، ومن ثم فإن الباحث المسلم في سعيه لإقامة أي بناء نظري يعتمد مثله مثل نظيره الوضعي على معطيات الواقع غير أنه يفوقه في الاستناد إلى مصدر يمدّه بالحقائق الثابتة التي تمثل الهيكل العام الذي يقيم بناءه على دعائمه، مما يجعل الإطار العام لهذا البناء ثابتاً لا يعتريه تغير بتغير الزمان أو المكان، أما تفصيلات هذا البناء الجزئية فإنها قابله للتكيف مع ما قد يجد مع الزمان أو المكان من معطيات، شريطة ألا يكون هذا التغير مناقضاً لأي من الثوابت الموحى بها. وهذا ينطبق على البناء الذي ينظر للنظام الإعلامي في الإسلام «الفلسفة الإعلامية» كما ينطبق على غيره من الأبنية الفكرية.

* * *

وهكذا وبعد هذا العرض السريع لتجليات المسلمة الفرعية الأولى في الكوزمولوجيا العلمانية وهي «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة» والكيفية التي تم خلالها صياغة النظريات الاجتماعية الوضعية وما قام في كنفها من فلسفات إعلامية، وانعكاسات المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية على الأبنية الفكرية التي تقام في ظلها، يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- أن قيام فلسفات الإعلام الوضعية وفي جميع مقولاتها اعتماداً على

(55) أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 290-292.

معطيات واقع متغير، وعقل ذي قدرة نسبية في استيعاب معطيات هذا الواقع، يعني بشكل واضح قصور الأساس الذي تنبني عليه جميع مقولات هذه الفلسفات، وهذا كفيل بالتشكيك في سلامة هذه الفلسفات برمتها وصلاحياتها حتى للمجتمعات التي أفرزتها.

- أن استبعاد العقل المنظر لفلسفات الإعلام الوضعية لمتطلبات عالم الروح وعالم الغيب، والحياة الأخرى، واكتفاءه بمعطيات عالم المادة، وعالم الشهادة، والحياة الدنيا، يعد دلالة أخرى على ما يشوب بنية هذه الفلسفات من قصور في ظل استبعاد الوحي كمصدر للحقائق المتعلقة بهذه الأمور.

- بالإضافة إلى انعكاسات هذه المسلمة الأساسية على ما تتسم به بنية فلسفات الإعلام الوضعية، هناك انعكاس مهم لهذه المسلمة يتجلى في قضية محورية وهي قضية «حرية الرأي» والواقع أنه في ظل هذه المسلمة تصبح حرية إبداء الرأي في أي قضية من القضايا ومهما كان الرأي غريباً أمراً مفهوماً بل وضرورياً في مجتمعات تنكر أي مصدر ثابت للحقيقة. فلا مجال للوقوف هنا عند أي حقيقة من الحقائق والتمسك بها والدفاع عنها على أنها من الثوابت التي لا ينبغي أن يطعن أحد فيها برأيه. وما دامت الحقائق نسبية فمن البديهي الاختلاف حولها، ومن الضروري أن تنح الحرية أمام كل فرد ليدلي فيها برأيه.

وإذا كانت هذه المسلمة الأساسية من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية تدعو معتنقيها إلى ممارسة حرية الرأي إلى أبعد الحدود، فإن المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية تلزم معتنقيها بالألا يتعرضوا للثوابت التي جاء بها الوحي بالنقد أو الطعن في صحتها وسلامتها، لأن ذلك يعد تناقضاً عقلياً ومنطقياً مع إيمان هذا الذي يتعرض بالنقد لأي من ثوابت الوحي تحت راية «حرية الرأي» - بالمسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية، والتي يعترف من خلال إيمانه بها بفاعليه الإله وتدخله في حياة عباده بإرسال الرسل وإنزال الكتب التي تحمل في طياتها حقائق الأمور من خالق الحقائق نفسها. وهو هنا وحتى يتجنب التناقض المنطقي إما أن يلتزم التزاماً كاملاً بكل ثوابت الوحي،

وإما أن يعلن وبصراحة أنه غير مؤمن بالمسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية، ومن ثم فله في هذه الحالة أن يقول ما يشاء ويفعل ما يشاء طالما أعلن رفضه للكوزمولوجيا الإسلامية برمتها. وإن كان هذا قد يوقعه تحت طائلة القانون الذي يجرم الخروج على ثوابت النظام الاجتماعي .. وهذا أمر يجرمه القانون في أي مجتمع من المجتمعات حفاظاً منه على كيانه من الانهيار.

المطلب الثالث

مسلمة «عدم وجود حياة أخروية»

ينصب اهتمام الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي - وبشكل طبيعي - على التنظير للكيفية المثلى التي تمكن المجتمع من تحقيق الغايات الدنيوية التي بشرته بها الكوزمولوجيا العلمانية، وذلك دون أن يلقي بالاً لوجود غايات إنسانية تسمو على هذه الغايات الدنيوية ينبغي أن تنظر لكيفية تحقيقها.

والواقع أن حصر اهتمام الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي في تحقيق غايات دنيوية محضة، هو نتيجة طبيعية لإنكار الكوزمولوجيا العلمانية - التي أفرزت هذا الفكر الإعلامي - لوجود حياة أخروية، وذلك نتيجة طبيعية لنظرتها إلى الوجود على أنه وجود مادي محض، وما يعنيه ذلك من استبعاد وجود إله لهذا الكون من طبيعة غير مادية. ومن ثم فإن إنكار وجود إله للكون، وفناء الإنسان بفناء جسده المادي ينفي وبشكل تلقائي أي إدعاء بوجود حياة أخروية. وقد عبر برتراند راسل عن نظرة الفكر الوضعي لهذه القضية بقوله: «إن الإنسان وليد علل لا تفقه شيئاً عن كنه الغاية التي تحدثها، وما أصله ونموه وآماله ومخاوفه وميوله ومعتقداته إلا ثمرة إلتقاءات عرضية للذرات. وليس في وسع أية حمية أو بطولة أو توقد فكر وشعور أن تحفظ على المرء حياته فيما وراء القبر. وكل ما كسبته الإنسانية مدى الدهر من ثمرات الكدح والتفاني والإلهام، وما أفاضت عليها العبقرية من بريق نورها الوضاء، مصيره الفناء طي فناء النظام الشمسي، ومحتوم على ذلك المعبد الجامع مما شيدته يد الإنسان أن يختفي في الأنقاض التي يخلفها خراب الكون .. وهذه

كلها قضايا إن لم تكن بمنأى عن الاعتراض فإنها تقترب من تمام اليقين قرباً يجعل أي فلسفة ترفضها غير قادرة على البقاء. وعلى ذلك لا يمكن بناء مواطن الروح بأمان إلا في إطار هذه الحقائق، وعلى أساس من القنوط المقيم»⁽⁵⁶⁾.

إذا كان هذا هو حال من ينكر وجود أي شيء في الوجود غير المادة فإن نكران الحياة الأخرى نتيجة طبيعية أيضاً للإيمان بوجود إله غير مادي في هذا الكون، ولكنه منفصل عنه، ولم يعد يكثرث به بعدما خلقه، وهذا هو حال بعض المفكرين والفلاسفة العلمانيين⁽⁵⁷⁾.

انعكاسات مسلمة «عدم وجود حياة أخروية» على الفكر الإعلامي

يؤدي إسقاط الحياة الآخرة، وعدم إقامة أي وزن لها في الكوزمولوجيا العلمانية، إلى نتيجتين تؤثران في الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي أيما تأثير. هاتان النتيجتان هما :

- أ - بطلان القول بوجود نعيم أزلي يمكن أن يحقق الإنسان فيه ما يروم من سعادة، أو على الأقل إسقاط أي أهمية له.
- ب - بطلان القول بوجود أي شكل من أشكال العقاب الإلهي ينال من أساء السعي في هذه الدنيا، والذي تتمثل قمته في الجحيم الأبدي، أو على الأقل عدم الاكتراث بمثل هذا العقاب

P. Russell, "A Free Man's Worship" In Why I Am Not A Christian (New York: Simon & Schusler, 1957), p. 107. (56)

نقلاً عن: أغروس - ستانسيو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 16. كذلك ورد هذا النص في كتاب بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 66-67.

(57) هناك نمط ثالث من العلمانيين لا ينكر إمكانية وجود حياة أخروية وهم من عرضنا لرؤيتهم للمسلمة الرئيس من قبل - ولكنه يقصر الإيمان بهذه الحقيقة على علاقة الشخص بربه، ويرى أن شتى مناحي الحياة الاجتماعية (سياسية، إعلامية.. إلخ) ينبغي أن تسير في اتجاه تحقيق أهداف المجتمع الدنيوية. ولا ينبغي التحكم فيها بأي حال بمبررات دينية، وهكذا فإن الطبيعة الخاصة لإيمان هؤلاء بالحياة الآخرة تجعل تأثيرات التسليم بوجود حياة أخرى من قبل هؤلاء على مقولات الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي شبه منعدمة. ومن ثم يتساوى هذا الاعتقاد في تأثيره على الجانب الاجتماعي من الحياة مع إنكار وجود حياة أخرى.

وتنعكس هاتان النتيجتان على الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في صورتين:

أ - أن المهمة الوحيدة المنوطة بالفكر الإعلامي والاجتماعي، هي التنظيم للكيفية المثلى التي يمكن لوسائل الإعلام وباقي مؤسسات المجتمع أن تساهم من خلالها في تحقيق الغايات الدنيوية التي يسعى إليها المجتمع الذي تعمل في إطاره. وذلك نتيجة طبيعية لحصر غايات الوجود الإنساني في هذه الحياة الدنيا⁽⁵⁸⁾.

ب - أن الأهداف الدنيوية التي يُنظر الفكر الإعلامي الوضعي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي لكيفية بلوغها، تفتقر إلى أهم ضامن يكفل التزام القائمين على تنفيذها بالسعي الدؤوب والمخلص في سبيل إنجازها، وهذا الضامن هو إحساس القائم على العمل الإعلامي أو الاجتماعي أنه إذا ما استطاع الإفلات من العقاب القانوني أو الاجتماعي لتقصيره أو إخلاله في القيام بالمهام الملفاة على عاتقه قبل المجتمع فلن يستطيع الإفلات من العقاب الإلهي في الآخرة.

وهذا ما يفسر لنا واحدة من أهم أسباب إخفاق فلسفات الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في تحقيق ما تصبو إليه من إقامة حياة اجتماعية مثالية⁽⁵⁹⁾.

هذه هي أهم انعكاسات مسلمة (إنكار وجود الحياة الأخروية) على الفكر

(58) فقد حصر الفكر الغربي بداية من عصر النهضة اهتمامه الأساسي في هذا العالم الأرضي؛ راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 238؛ وقد وصف كولنجوود في كتابه «فكرة التاريخ» عصر التنوير - وهو العصر الذي اكتمل على يديه بناء الكوزمولوجيا العلمانية كما رأينا سلفاً - بأنه العصر الذي اجتهد لجعل كل فرع أو دائرة من دوائر الحياة والفكر دائرة دنيوية؛ انظر: سترومبيرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 55-56.

(59) إن من يؤمن من العلمانيين بأن هناك حياة أخروية فيها الثواب والعقاب وأن كان يرى أن ذلك رهن بعلاقة الإنسان الذاتية بربه، ولا يمد هذه العلاقة إلى مجال الحياة الاجتماعية للفرد، قد يجادل بأن الله سوف يحاسب من يتنكر لمبادئ وقيم الحياة الاجتماعية عندما =

الإعلامي والفكر الاجتماعي الذي يدور في فلكه. وفيما يلي نعرض لانعكاسات المسلمة المقابلة لهذه المسلمة التي تتبناها الكوزمولوجيا الإسلامية على الفكر الإعلامي والاجتماعي الذي ينبغي أن يتبناه المجتمع المسلم.

الإيمان باليوم الآخر مسلمة جوهرية في الكوزمولوجيا الإسلامية

إن صفات العدل والحكمة والقدرة المطلقة التي يتصف بها الإله الخالق المصروف لكل صغيرة وكبيرة من شئون خلقه، تقتضي منه سبحانه إقامة حياة أخرى يكافئ فيها من أخلص له العبودية والتزم بشرعه في شتى أمور الحياة، ولم يكن له في هذه الدنيا هم سوى مرضاته، كما تقتضي منه - سبحانه - أن يقتصر فيها من كل من لم يلتق بالآلة وجوده في هذه الدنيا، وهي عبادة الخالق الواحد - ، ولم يأتمر وينته إلا بما كانت تأمر به رغباته وأهواؤه وتنهى، ولم ينظر إلى حياته الدنيا إلا على أنها ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [المؤمنون: 37].

وإذا كان عدل الخالق وحكمته يقتضيان إقامة حياة أخرى يكافأ فيها المحسن بالنعيم ويعاقب فيها المسيء بالجحيم، فإنه سبحانه لديه القدرة المطلقة على إعادة الخلائق بعد فنائها. إذ إعادتهم ليست بأصعب من خلقهم وإيجادهم على غير مثال⁽⁶⁰⁾ ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27].

= يكون ذلك محققاً لمصالحه الذاتية... والواقع أنه إذا ما جادل أحد العلمانيين مدعياً ذلك، فإنه يصبح هنا مناقضاً لطبيعة إيمانه، إذ كيف يرفض أن يتدخل الله في تشريع هذه القيم والأخلاقيات والأهداف الاجتماعية... ثم يستصرخه للحفاظ عليها؟! والواقع أن ضرورة وجود حياة أخرى لتأمين الإلزام الأخلاقي هي ما دفعت (كانت) ليقول «إن إنكار البعث لا يقف إلى جانب القاعدة الخلقية من حيث وجود افتراض ديمومة أبدية للوجود الإنساني كشرط ضروري لتحقيق الخير الأقصى».

انظر: صبحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط2، القاهرة: دار المعارف، دت، ص 94.

(60) الجزائري، أبو بكر جابر. منهاج المسلم، ط 8، حلب: دار الوعي، 1991، ص 39.

انعكاسات الإيمان باليوم الآخر على حياة الفرد المسلم

لاشك أن الإيمان باليوم الآخر يقتضي من المسلم الفطن أن يجعل غايته الحقيقية التي تحكم تصرفاته كلها، طاعة خالقه والعبودية الخالصة له، والتي تؤهله للفوز برضوانه والخلود في جنته. كما يقتضي منه أن يتجنب في الوقت نفسه كل ما يسخط عليه خالقه ويجعله عرضة لعقابه.

وإذا كانت هذه هي النتيجة الطبيعية التي تترتب على الإيمان باليوم الآخر في سلوك الفرد الذاتي، فإنها تقتضي أيضاً أن تصبح الغاية الأساسية التي يسعى إليها المجتمع المسلم - بكافة مؤسساته (السياسية والإعلامية ... الخ) هي مساعدة أفراده كافة على تحقيق هذه الغايات، وهذا يقتضي بالضرورة تشكيل مناحي الفكر الاجتماعي كافة بالصورة التي تخدم هذه الغايات.

آثار الإيمان بالحياة الأخروية على الفكر الإعلامي

ينعكس الإيمان بهذه المسلمة في الكوزمولوجيا الإسلامية على الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في أمرين:

أ - أن المهمة المنوطة بالفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي، تتمثل أساساً في التنظير للكيفية المثلى التي يمكن من خلالها أن تساهم المؤسسة الإعلامية، وباقي مؤسسات المجتمع في إقامة مجتمع لا هم لأفراده إلا طاعة الله، بالامتثال لأوامره في هذه الدنيا، لتحقيق الغاية العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا الإسلامية وهي رضوان الله المفضي إلى الخلود في جناته في الآخرة.

ب - أن علم القائم بالعمل الإعلامي - أو أي عمل من الأعمال الاجتماعية - في المجتمع المسلم بأن الله - سبحانه وتعالى - مطلع على عمله وسوف يحاسبه على أدنى خلل أو تقصير في أداء مهامه المنوطة به - إذا ما استطاع الإفلات من العقاب القانوني أو الاجتماعي في هذه الحياة الدنيا - يعد ضامناً كافياً للالتزام القائم على العمل الإعلامي المسلم بأخلاقيات ومبادئ وأهداف العمل الإعلامي الإسلامي على خير وجه،

ودونما حاجة إلى رقيب يلزمه بذلك سوى «علمه أنه تحت رعاية الله وسلطانه ورقابته فيستلهمه كمشرع لحركته حتى في أدق التفاصيل»⁽⁶¹⁾.

وهكذا ومن خلال العرض الموجز لأهم انعكاسات هذه المسلمة الكوزمولوجية على بنية فلسفات الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي، يمكن أن نتفهم العلة الكامنة وراء قصر الغايات التي تسعى هذه الفلسفات للمساهمة في تحقيقها على إشباع الحاجات الدنيوية المحضة للجماهير المستقبلية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يمكننا فهم واحدة من أهم العوامل التي تقف خلف إخفاقات هذه الفلسفات الوضعية في إلزام القائمين على تطبيقها عملياً بما وضعته من قواعد ومبادئ وأهداف، بالشكل الذي يساهم في تحقيق الغايات الاجتماعية الدنيوية على الوجه الأمثل. على صعيد آخر نجد أن الإيمان بالحياة الأخرى في الكوزمولوجيا الإسلامية واتخاذها غاية عليا يصبغ الفكر الإعلامي الذي يتناسب مع هذه الغاية بصبغة خاصة، فيجعله أداة مهمة تنظر للكيفية المثلى التي ينبغي أن يساهم الإعلام خلالها في تحقيق غايات المجتمع المسلم الدنيوية والأخروية، ويضمن من زاوية أخرى التزام القائمين على العملية الإعلامية التزاماً دقيقاً بعدم الانحراف عن مبادئها وأخلاقياتها وغاياتها⁽⁶²⁾.

(61) دراز الدين، محمد عبد الله. دستور الأخلاق في القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة الرسالة: 1973، ص 134.

وفي المعنى نفسه، انظر أيضاً: شلتوت، محمود. منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع، سلسلة دراسات إسلامية عدد (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ربيع الآخر 1417هـ/سبتمبر 1992، ص 35.

تفسير القرطبي لأية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تَوَسَّوْا بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، حيث يقول: «المقصد من ذلك ما يختلج في سره وقلبه وضميره، وفي هذا زاجر عن المعاصي التي يستخفى بها».

القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، ج6، القاهرة: دار الشعب، د. ت، ص 134.

كذلك: دراز الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 102.

(62) حول أثر الإيمان باليوم الآخر في إلزام رجل الإعلام المسلم بمنهج الإسلام في عمله =

المبحث الثاني

الغايات الكوزمولوجية التي تسعى فلسفات الإعلام للمساهمة في تحقيقها

إذا كانت المسلمات التي تركز عليها الكوزمولوجيا العلمانية تمثل الأرضية التي تنطلق منها فلسفات الإعلام الوضعية - مثلها في ذلك مثل باقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي - فإن الغايات التي بشرت بها هذه الكوزمولوجيا تمثل الهدف الذي تسعى كل الفلسفات الإعلامية الوضعية للمساهمة في بلوغه، لدرجة تمكننا من القول أن فلسفات الإعلام الوضعية لا تعدوا أن تكون أبنية فكرية تنظر للكيفية المثلى التي يمكن أن تساهم وسائل الإعلام خلالها في تحقيق هذه الغايات، ولما كانت الغاية أو الهدف هو «ما لأجله يكون وجود الشيء»⁽⁶³⁾. فإن هذا يعني أن تحقيق هذه الغاية هو علة وجود هذا الشيء، وهذا يفترض تشكل ملامح هذا الشيء بالصورة التي تؤهله للقيام بالمهام التي تحقق هذه الغاية بأعلى كفاءة ممكنة. وهذا يعني - فيما يتعلق بفلسفات الإعلام الوضعية - أنها تشكلت بالصورة التي تمكنها من المساهمة في تحقيق غايات الكوزمولوجيا العلمانية، وذلك من خلال قيام هذه الفلسفات بالتنظير للمهام (الوظائف) التي ينبغي أن تضطلع بها وسائل الإعلام في سبيل تحقيق هذه الغايات، والتنظير للشكل الأمثل الذي ينبغي أن تتم في إطاره العملية الإعلامية، والذي يُمكن من تحقيق هذه المهام بأعلى كفاءة ممكنة. ويمكن أن نخلص من ذلك إلى الحكم التالي: تتشكل بنية أي فلسفة إعلامية بالصورة التي تمكنها من المساهمة بفاعلية في تحقيق الغايات المنوطة بها، وهذا يعني أمرين: أولاً: لا يمكن فهم بنية هذه الفلسفات دون معرفة الغايات التي تشكل هذه البنية تبعاً لها.

= الإعلامي، انظر: يوسف، محمد خير رمضان. من خصائص الإعلام الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، س9، ع97، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي 1410هـ/1990م، ص 145-154.

(63) الجرجاني، أبو الحسن علي محمد. التعريفات، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 92.

ثانياً: أن هذه الفلسفات إن صلحت إحداها، أو حتى إن صلحت - فرضاً - جميعها لتحقيق الغايات العلمانية التي من أجلها وجدت، فإنها لا شك لن تصلح للمساهمة في تحقيق غايات مغايرة للغايات التي تشكلت لتحقيقها.

وفيما يلي نعرض للغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية، وما أبدعه العقل الوضعي من نظريات اجتماعية كمدخل مختلفة لتحقيق هذه الغايات، ومدى انعكاس الاختلافات بين هذه النظريات على بنية فلسفات الإعلام الوضعية، ثم نقوم بتقويم هذه الغايات وعرض تجلياتها في أرض الواقع. ثم نتبعه بعرض موجز لغايات الكوزمولوجيا الإسلامية والفكر الإعلامي الاجتماعي الذي يلائم تحقيق هذه الغايات، ونعرض لكل نقطة من هذه النقاط في مطلب مستقل.

المطلب الأول

غايات الكوزمولوجيا العلمانية وانعكاساتها على الفكر الاجتماعي والإعلامي الوضعي

يمكن القول أن المقولات التي تتعلق بغايات الوجود الإنساني في الكوزمولوجيا العلمانية هي نتائج طبيعية ترتبت على المسلمتين الفرعيتين اللتين أفرزتهما المسلمة الرئيس. فقد ترتب على مسلمة (عدم وجود حياة أخروية) بطلان وجود غاية يمكن أن يسعى إليها الإنسان فيما وراء هذه الحياة الدنيا. ولما كان الإنسان كائناً غائياً بطبعه فقد أصبح لازماً على مفكري الكوزمولوجيا العلمانية التنقيب عن غاية عليا يكرس الإنسان حياته من أجلها، بديلاً للغاية التي هدموها بإنكارهم لوجود حياة أخروية.

ولما كان مفكرو العلمانية ينكرون وجود أي مصدر علوي للمعرفة أو للحقيقة - وهذه هي المسلمة الفرعية الثانية في الكوزمولوجيا العلمانية - فقد ترتبت على هذه المسلمة نتيجة لازمة مفادها أنه لم يعد هناك مصدر يمكن أن يستلهم الإنسان منه الغايات التي ينبغي أن يسعى إليها، وأفضل السبل لبلوغها.. سوى العقل الإنساني⁽⁶⁴⁾.

(64) زيدان. مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 38

لاشك أن السعادة، أو الوجود السعيد هي الغاية العليا التي يسعى كل إنسان لتحقيقها⁽⁶⁵⁾. ولا شك أن هذا ينطبق على من يؤمن بحياة أخرى ومن لا يؤمن بها، وإن كان هدف الوجود السعيد في هذه الحياة الدنيا، بالنسبة لمن يؤمن بالحياة الأخرى، لا يتعارض مع هدفه الأعلى، وهو الفوز بالسعادة الأبدية في جنات النعيم. وهذا الهدف الأخير هو الغاية العليا التي يسعى إليها حتى لو كانت التضحية بالوجود الدنيوي برمته هي الثمن. أما من لا يؤمن بوجود حياة أخرى فلا مفر أمامه من أن يحصر غاياته وأماله في تحقيق الوجود الدنيوي السعيد.

وأمام هذه النتيجة الطبيعية وهي أن الغاية العليا التي يمكن أن يكرس الإنسان المنكر للحياة الآخرة - أو غير المكترث بها - كل جهوده وطاقاته، هي الوجود الدنيوي السعيد، اجتهد المفكرون في رسم الكيفية التي يمكن أن يحقق الإنسان (كفرد) من خلالها وجوده الدنيوي السعيد⁽⁶⁶⁾. والكيفية التي يمكن للمجتمع أن يحقق لأفراده من خلالها مقومات هذا الوجود الدنيوي السعيد.

الاهتداء لغاية عليا بديلة للآخرة في الكوزمولوجيا العلمانية

لما كان الواقع الاجتماعي إبان فترة بناء الكوزمولوجيا العلمانية لم يكن ذلك الواقع الذي يمكن الادعاء أنه يتيح لأفراده مقومات الوجود الدنيوي السعيد،

(65) الطويل، توفيق. فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1976، ص 194؛ جريفر، هـ. ر. أسس النظرية السياسية، ترجمة: عبد الكريم أحمد، الألف كتاب (361)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1961، ص 50-65؛ حول المقصود بالسعادة، انظر: ارجايل، مايكل. سيكولوجية السعادة، ترجمة: فيصل عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، ع 175، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، محرم 1414هـ/ يوليو 1993م، ص 9-26.

(66) تتمثل بداية هذا الاتجاه في العصر الحديث فيما قام به مفكرو الحركة الإنسانية وأدباؤها؛ حول إسهامات رواد هذه الحركة في هذا الأمر، انظر: راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 175-219.

فلم يعد أمام منكري العلمانية بد من الوعد بأن هذا المجتمع الفردوسي - الذي يعوض أفراداه عن فردوس الآخرة - سوف يتحقق في المستقبل، وربما في المستقبل القريب. وقد كانوا يعلمون جيداً أنهم إن لم يفعلوا ذلك فإن دينهم الذي يبشرون به، سوف يظل يدعو الناس وما من مجيب... بعد أن علمتهم المسيحية فأحسنّت تعليمهم التطلع إلى عالم أفضل⁽⁶⁷⁾. وقد استند مفكرو العلمانية في وعدهم هذا إلى فكرة التقدم، التي تعد الفكرة الأساسية التي ألهمت الكوزمولوجيا العلمانية غاياتها. فعن طريق التقدم المطرد الذي تحققه المجتمعات الإنسانية في شتى المجالات (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، العلمية... إلخ) يمكن تحقيق المجتمع الفردوسي، لا سيما وأن البشر لديهم استعداد وقابلية للكمال التي تجعل إمكانية إقامة هذا المجتمع الفردوسي إمكانية قابلة للتحقيق⁽⁶⁸⁾.

وقد استدل مفكرو العلمانية على فكرة التقدم بما شهدته البشرية في عصرهم من مظاهر التقدم العلمي الذي تمثل في ذروته في كشوف نيوتن وما شهدته علوم الطبيعة الإنسانية من تقدم ظهر جلياً على يد جون لوك⁽⁶⁹⁾. ورأوا أنه من خلال فهم القوانين التي تحكم الطبيعة ومن خلال فهم سمات الطبيعة البشرية يمكن إقامة المجتمع الذي يتوافق مع طبائع أفراداه من ناحية، وبهيئ لهم التحكم والسيطرة على الظواهر الطبيعية من ناحية أخرى بالشكل الذي يجعلهم يتقدمون نحو إقامة المجتمع الفردوسي يوماً بعد يوم.

وهكذا يمكن أن نقول أن الغاية العليا في الكوزمولوجيا العلمانية هي (تحقيق الوجود الدنيوي السعيد لأتباعها) ولما كانت الغايات على مراتب ودرجات، فمنها ما تكون وسيلة لغاية ومنها ما تكون لغاية أبعد⁽⁷⁰⁾ فهناك غايات تعد بها الكوزمولوجيا العلمانية معتقيها من هذا الصنف الذي يعد وسيلة

(67) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 212.

(68) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 177-183.

(69) المرجع السابق، ص 169-171.

(70) زيدان. مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 38.

لغاية أبعد، وهذه الغايات هي تحقيق التقدم الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والأخلاقي والثقافي والعلمي، ... إلخ. ولاشك أن النجاح في تحقيق هذه الأهداف أو الغايات يخدم في النهاية تحقيق الغاية العليا في الكوزمولوجيا العلمانية وهي الوصول إلى الفردوس الأرضي الذي يحقق فيه الإنسان الوجود السعيد الذي يصبو إليه.

النظريات الاجتماعية كمدخل لتحقيق غايات الكوزمولوجيا العلمانية

اجتهد مفكرو العلمانية في التنظير للشكل الأمثل الذي يمكن أن يحقق المجتمع من خلاله التقدم المطرد في شتى المجالات، بالشكل الذي يفضي به إلى تحقيق الغايات العليا التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية. وقد تمخض هذا الجهد عن عدد من النظريات الاجتماعية التي لا تعدو أن تكون مداخل مختلفة لتحقيق الفردوس الأرضي الذي بشرت به الكوزمولوجيا العلمانية⁽⁷¹⁾. وقد انعكس هذا الاختلاف على بنى هذه النظريات ومن ثم على بنى النظريات الإعلامية التي تلائمها.

ونعرض فيما يلي - وبشكل موجز - لتصور كل نظرية للكيفية المثلى التي رأت أنه يمكن من خلالها أن يحقق المجتمع البشري غايات الكوزمولوجيا العلمانية. والمهام التي تلقيها كل نظرية من هذه النظريات على عاتق وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق غاياتها. ومدى انعكاس هذه المهام على بُنى الفلسفات الإعلامية.

1 - النظرية الاجتماعية الليبرالية ودور الإعلام في تحقيق غاياتها

عرضنا سلفاً للمرحلتين اللتين شهدهما الفكر الليبرالي وهما مرحلة (الليبرالية التقليدية) ومرحلة (الليبرالية المحدثه)، ولأسباب التي دعت إلى ظهور الليبرالية المحدثه، وكيف انعكس ذلك على الفكر الإعلامي الليبرالي. وفيما يلي نعرض للكيفية التي سعت خلالها كل مرحلة من هذه المراحل لتحقيق الغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية، والدور الذي ألقته كل واحدة منها على

(71) حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 257.

كاهل وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق هذه الغايات.

أ - الليبرالية التقليدية

أقام المفكرون الاجتماعيون الليبراليون تصورهم للمجتمع الأمثل الذي يحقق لأفراده مقومات الوجود الدنيوي السعيد، على هدى افتراضاتهم المتعلقة بالطبيعة البشرية، والتي رأوا أنها طبيعة عقلانية في أساسها وإذا ما استخدم الناس عقولهم بالشكل الصحيح يستطيعون اكتشاف القوانين الدائمة للطبيعة، وإذا ما التزموا في سلوكهم بهذه القوانين وامثلوا لها فإنهم سيعيشون في سلام وسعادة⁽⁷²⁾.

ولما كان أي تدخل في عمل الطبيعة قد يفسده، فإن الحكومة التي تناسب هذا المجتمع ينبغي أن تتخذ موقف «عدم التدخل في عمل هذه القوانين تحاشياً لإمكانية إفساد العمل الحساس للطبيعة»⁽⁷³⁾ ومن ثم فلا ينبغي لهذه الحكومة أن تتدخل في سير المجتمع الطبيعي نحو تحقيق غاياته إلا لحماية حقوق أفراده وحررياتهم الطبيعية⁽⁷⁴⁾.

دور وسائل الإعلام في المساهمة في تحقيق غايات المجتمع

يتمثل الدور الذي يلقيه الفكر الاجتماعي الليبرالي على كاهل وسائل الإعلام فيما يمكن أن تقوم به من المساعدة في الوصول إلى الحقيقة، وتنوير المجتمع على هداها، كما يضع على عاتقها خدمة النظام السياسي والاقتصادي السائدين في المجتمع، كذلك المساهمة في المحافظة على الحريات المدنية للأفراد، هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن تقوم به من دور ترفيهي يدخل البهجة والسرور على نفوس جماهيرها⁽⁷⁵⁾.

(72) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 186؛ وفي المعنى نفسه، انظر أيضاً: ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 91.

(73) المرجع السابق، ص 98

(74) يوسف، فاروق. مبادئ علم السياسة: دراسة للظاهرة السياسية في حالة الاستقرار والتغير، القاهرة: مكتبة عين شمس، 1986، ص 162.

(75) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 105-108.

وفي ضوء هذه المهام والوظائف التي ينتظر المجتمع الليبرالي من وسائل الإعلام الاضطلاع بها، تم التنظير للكيفية المثلى التي تمكن وسائل الإعلام من القيام بهذه المهام على خير وجه. وفي هذا الإطار تم بناء فلسفة الإعلام الليبرالي.

ب - الليبرالية المحدثة

أدى ما شهدته الليبرالية التقليدية، عندما طبقت في ارض الواقع من سلبات، وما تعرضت له أهم فكرة تستند إليها في توجهاتها الفكرية، وهي «فكرة عقلانية الإنسان» من هجوم من قبل علم النفس الحديث⁽⁷⁶⁾، والتحديات التي واجهتها من قبل الفكر الاشتراكي والأحداث المروعة التي شهدها العالم الليبرالي في النصف الأول من القرن العشرين (حربين عالميتين - كساد اقتصادي) أدى كل ذلك إلى إدخال تعديلات على الفكر الليبرالي في شتى مناحيه (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، إعلامية) بشكل جعله أقل فردية وأكثر جماعية، حتى أطلق على الليبرالية بعد إدخال هذه التعديلات (الليبرالية الاجتماعية).

والواقع أن هذه التطورات - سالفة الذكر - لم يقتصر تأثيرها على إحداث تعديل في الوسيلة (النظرية الاجتماعية) بل تخطتها إلى إحداث بعض التعديلات في الغايات التي يسعى إليها المجتمع الليبرالي. فلم يعد هناك التفاؤل الذي كان سائداً في الفكر الليبرالي التقليدي بإمكانية تحقيق التقدم المطرد في شتى المجالات، بما يفضي إلى إقامة فردوس أرضي يحقق فيه كل إنسان السعادة التي ينشدها، وإنما أصبحت هذه الآمال أقل حدة⁽⁷⁷⁾. وأصبحت غاية الفكر الاجتماعي الليبرالي إقامة مجتمع الرفاهية الذي يحقق لأفراده - أو لأغلبهم على الأقل - الإشباع الاقتصادي (الاستهلاكي - الخدمي) والتمتع الحقيقي بالحريات السياسية والاجتماعية والإعلامية.

(76) حول الهجوم الذي تعرضت له فكرة العقلانية، انظر: بوشلاكة، رفيق. «مآزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة». مجلة إسلامية المعرفة، س2، ع6، ربيع الآخر 1417 هـ/ سبتمبر 1996م، ص 113-114.

(77) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 370، 387؛ كذلك، سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 148.

تعديل مهام وسائل الإعلام في ضوء الواقع الجديد

وقد كان من الطبيعي أن تنعكس التعديلات التي أصابت الفكر الاجتماعي الليبرالي وجعلته أقل فردية وأكثر جماعية على الفكر الإعلامي الليبرالي. فلم تعد الحرية الإعلامية حق فردي مطلق، بل أصبحت ترتبط بمسؤولية الفرد تجاه المجتمع في ممارسته لهذه الحرية⁽⁷⁸⁾. وهذا لا شك نتيجة للتوجه الجديد للفكر الليبرالي الذي بدأ يقيم توازناً - إلى حد ما - بين اهتمامه بالفرد وبين اهتمامه بالمجتمع لتلافي أوجه القصور التي شابت توجه الليبرالية التقليدية للاهتمام بالفرد أكثر بكثير من المجتمع، والتي كانت عائقاً مهماً أمام تحقيق الفكر الاجتماعي الليبرالي للغايات التي كان يرنو إليها.

وحتى يمكن ضمان اضطلاع وسائل الإعلام في ظل التوجه الليبرالي الجديد، بالمهام الملقاة على عاتقها في سبيل خدمة أهداف المجتمع الليبرالي، وحتى يمكن تلافي السلبيات التي نجمت عن تطبيق الفلسفة الإعلامية الليبرالية التقليدية⁽⁷⁹⁾، أدخلت تعديلات مهمة على الفكر الإعلامي حتى تناسب التصور الجديد للدور الذي ينبغي أن تضطلع به وسائل الإعلام، وتنظر لكيفية الاضطلاع به في المجتمع الليبرالي. وقد أدت هذه التعديلات إلى تغير مسمى فلسفة الإعلام الليبرالي إلى فلسفة المسؤولية الاجتماعية أو «الليبرالية الاجتماعية».

2 - النظرية الاجتماعية الاشتراكية ودور الإعلام في تحقيق غاياتها

كانت إخفاقات الليبرالية في تحقيق المجتمع المنشود الذي يحقق الغايات التي وعدت بها العلمانية معتنقيها، دافعاً إلى ظهور فكر اجتماعي نقدي هو الفكر الاشتراكي، وقد تجلّى هذا الفكر في أكمل صوره في الاشتراكية العلمية التي أبدعها ماركس ورفيقه إنجلز، والتي برزت إلى أرض الواقع على يد لينين. وقد بنى ماركس نظريته الجديدة على أساس فهمه الخاص للقوانين التي

F.S. Siebert, F. Peterson and W.Schramm, *op. cit.*, p. 74.

(78)

(79) حول أهم السلبيات التي ترتبت على تطبيق الفلسفة الإعلامية الليبرالية انظر:

ibid, pp. 78-79.

تحكم تطور المجتمعات الإنسانية. فقد رأى أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأول للحياة الاجتماعية، وبالتالي للتاريخ الإنساني، ورأى أن التاريخ الإنساني يحكمه تقدم مطرد - وإن كان متعرجاً وليس خطياً⁽⁸⁰⁾ - سوف يؤدي بالصراع التاريخي حول ملكية وسائل الإنتاج. والمتمثل في صراع الطبقات المالكة لهذه الوسائل، إلى الانتهاء بشكل حتمي لصالح الطبقة العاملة، والتي تمثل الأغلبية، وذلك عندما تصبح هذه الطبقة مكتملة التنظيم، كاملة الوعي... عندئذ تثور على هذا الوضع غير الطبيعي، وتستولى على أدوات الإنتاج، وتعمل على تصفية الطبقة الغنية، لتصبح في المجتمع طبقة واحدة هي طبقة البروليتاريا وهنا ينتهي الصراع الطبقي، ويتحقق العدل الاجتماعي في أبهى صوره، والحرية الحقيقية التي لا تشوبها شائبة، وينتهي استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ويتحقق الإشباع الاقتصادي التام طبقاً لمبدأ «كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته» وهكذا يتحقق المجتمع الشيوعي أو الفردوسي على هذه الأرض⁽⁸¹⁾.

مهام وسائل الإعلام في بلوغ غايات النظرية الاجتماعية الاشتراكية

لا شك أن الغاية العليا التي تسعى الاشتراكية لبلوغها وهي تحقيق الفردوس الشيوعي، تستدعي تجنيد وسائل المجتمع وإمكاناته كافة. وتعد وسائل الإعلام واحدة من أهم هذه الوسائل التي تساهم في بلوغ هذه الغاية. وذلك من خلال ما يمكن أن تقوم به من تنوير أفراد الشعب وإمدادهم بالتفسيرات المبسطة للمذهب الماركسي، وإرشادهم لكيفية تطبيق هذا المذهب في شتى مناحي الحياة، والمساهمة في مراقبة هذا التطبيق مراقبة يقطعة، والدفاع عن مصالح الطبقة العاملة، والمساهمة في نشر الدعوة للمذهب الماركسي على المستوى الدولي... إلخ⁽⁸²⁾.

(80) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 267.

(81) للمزيد حول غايات المجتمع الاشتراكي، انظر: كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفييتيين، موسكو: دار التقدم، 1988، ص 47؛ البراوي، راشد. مفاهيم جديدة في الاشتراكية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 10-11؛ عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 264-267.

(82) للمزيد حول دور وسائل الإعلام في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي، انظر: =

وقد جاء في قول مأثور عن لينين ما زال يستشهد به حتى اليوم على أنه الجوهر المصفي لنظرية الصحافة الشيوعية، يحدد فيه دور الصحافة بأنها يجب أن تكون «لا مجرد جهاز دعائي ومحرض جماعي، وإنما منظم جماعي كذلك. وبمساعدة الصحافة، وعن طريقها، يأخذ كل تنظيم - بصورة طبيعية - الشكل الذي يشارك به في كل من الأنشطة المحلية والعمل النظامي عموماً، ويدرب أعضائه على متابعة الأحداث السياسية بعناية، وتقويم مغزاها وتأثيرها في مختلف طبقات السكان، وتطوير وسائل فعالة يؤثر بها الحزب الثوري على تلك الأحداث»⁽⁸³⁾.

وهكذا يتحدد الدور الملقى على عاتق وسائل الإعلام في الفكر الاجتماعي الاشتراكي طبقاً لما يمكن أن تساهم به هذه الوسائل في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي.

ومن الطبيعي أن تشكل ملامح بنية فلسفة الإعلام الاشتراكي بالصورة التي تمكن وسائل الإعلام من الاضطلاع بالمهام الملقاة على عاتقها من قبل المجتمع الاشتراكي.

3 - الفكر الاجتماعي التنموي ودور الإعلام في تحقيق غايات التنمية

إذا جاز لنا أن نصف الفكر الاجتماعي السائد في البلدان النامية - والذي لا يخرج عن كونه إما فكر أقرب للليبرالية أو الاشتراكية أو مزيج بينهما - بأنه فكر اجتماعي تنموي⁽⁸⁴⁾، فإنه يمكن القول أن غايات هذا الفكر التنموي لا تختلف - في الأمد البعيد - عن غايات الفكر الليبرالي لمن يميل إلى اتباع المسار

D. McQuail, *op. cit.*, pp. 92-94.

=

W.L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 42-44.

(83) ميلز، ريلادين. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي في العالم الشيوعي»، في مارتين، ل. جون - شودري، انجو جروفر (محرران). نظم الإعلام المقارنة. مرجع سابق، ص 235-236.

(84) على أساس أن النظريتين الاجتماعيتين الأساسيتين (الليبرالية - الاشتراكية) تطوعان بالشكل الذي يناسب الظروف الاجتماعية والتاريخية لبلدان العالم النامي.

الليبرالي في التنمية، وغايات الفكر الاشتراكي لمن يميل إلى اتباع الخط الاشتراكي في التنمية. وهذا ما يجعل الغايات العليا التي تهدف المجتمعات النامية لبلوغها هي الغايات نفسها التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية. ولكن الظروف التاريخية والمجتمعية التي تمر بها هذه البلدان جعلتها تبني في الوقت الراهن غايات مرحلية تتفق وهذه الظروف، وتمثل هذه الغايات في اللحاق بركب الدول المتقدمة. وذلك من خلال اقتفاء أثر المجتمعات الغربية الحديثة على أساس أنها النمط الأمثل والأرقى لحركات المجتمعات⁽⁸⁵⁾.

ويمكن أن يتحقق ذلك بأمرين:

أولاً: ثورة مادية تتمثل في الزيادة المطردة في الإنتاج لضمان عدالة التوزيع، وإتاحة فرص العمل للجميع، وزيادة الدخل القومي.

ثانياً: ثورة فكرية مجالها المواطن نفسه وتتمثل في التحول الفكري لدى الجماهير في المثل والقيم والعادات وأنماط السلوك المختلفة إلى المثل والقيم والعادات وأنماط السلوك التي تتلاءم مع عملية التنمية⁽⁸⁶⁾.

وفي ضوء هذه الأهداف التنموية تتحدد المهام التي يمكن أن تقوم بها وسائل الإعلام والتي تتمثل في المساهمة في إحداث التحول الفكري لدى الجماهير وتغيير عاداتها وقيمها ومثلها بالشكل الذي يتفق مع الأهداف التنموية، هذا بالإضافة إلى مساندة النظام السياسي والمساهمة في تحقيق الإجماع الشعبي حوله، ومساندة التغيرات الاقتصادية ودعوة الناس لبذل المزيد من الجهد من أجل رفع كفاءة العملية الإنتاجية، كذلك المساهمة في توحيد الشعب بالداخل،

(85) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق ص 416؛ ويؤيد ذلك ما يدعو إليه «عبد الله العروبي» من أن «الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة، بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع»؛ العروبي، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا، ط 5، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 125.

(86) التهامي. الإعلام والتحول الاشتراكي، مرجع سابق.

وتقوية نفوذ الدولة في الخارج ... الخ⁽⁸⁷⁾.

وبصفة عامة يمكن القول أن الدور الأساسي لوسائل الإعلام يتمثل في الاضطلاع بالوظائف التي تمكنها من الإسهام في المهمة أو الغاية الوطنية الكبرى وهي «التحديث»⁽⁸⁸⁾. وفي ضوء هذه المهمة تتشكل وظائف وسائل الإعلام في الدول النامية وباقي مناحي الفلسفة الإعلامية التي تمكن وسائل الإعلام من الاضطلاع بهذه المهام على النحو الأمثل.

المطلب الثاني

تقويم غايات الكوزمولوجيا العلمانية

بعد هذا العرض الموجز للغايات العلمانية التي تُنظر الفلسفات الإعلامية كافة وباقي مناحي الفكر الاجتماعي لتحقيقها. يحاول الباحث تقويم هذه الغايات من خلال استعراض ثلاث نقاط هي:

- أ - مدى صلاحيتها كغايات نهائية
- ب - انعكاسات الإيمان بها على مسالك الأفراد والمجتمعات
- ج - وانعكاسات ذلك على الواقع الإعلامي.

أ - مدى صلاحيتها كغايات نهائية

لم يكن هناك بد أمام الكوزمولوجيا العلمانية التي تنكر وجود حياة أخرى - أو على الأقل لا تكثرث بها - من أن تحصر أقصى الغايات التي يمكن أن يسعى الفرد المؤمن بها، في تحقيق مقومات الوجود الدنيوي السعيد هذا من ناحية. وأن تحصر الأهداف أو الغايات التي ينبغي أن يسعى المجتمع العلماني لتحقيقها في إقامة البناء الذي يهيئ لأفراده كافة مختلف مقومات الوجود

(87) للمزيد حول دور وسائل الإعلام في إحداث التنمية، انظر: رشتي، جيهان أحمد. نظم الاتصال، ج1، الإعلام في الدول النامية، القاهرة: دار الفكر العربي، دت، ص 103.
إمام، إبراهيم. الإعلام والاتصال بال جماهير، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص 211.
(88) امدي، مايكل هايت. «دور وسائل الإعلام في العالم الثالث» في ل. جون مارتين، أنجو جروفر شودري، مرجع سابق، ص 147-148.

السعيد، وسيلته في ذلك السعي الدؤوب في سبيل تحقيق التقدم المطرد على كافة الأصعدة، والذي سوف يفضي وبشكل طبيعي إلى توفير مقومات الحياة السعيدة لأفراده، من ناحية أخرى.

وفي السطور التالية نناقش مدى صلاحية هذه الغايات، وهل تعطي تبريراً كافياً ومقنعاً للفرد عن علة وجوده في هذه الحياة، وهل تعطي معنى للتاريخ الاجتماعي الإنساني وكدحه الدائم في سبيل تحقيق التقدم المطرد المفضي إلى الفردوس الأرضي الذي وعدت به هذه الكوزمولوجيا؟!

مدى صلاحية السعادة أو (الوجود السعيد) كغاية عليا للإنسان

الواقع أن القول بأن غاية الإنسان في هذه الحياة هي السعادة أو الوجود الدنيوي السعيد لا يقدم لنا إجابة شافية تفسر للإنسان علة وجوده في هذه الحياة، والمنبع الوحيد الذي يمكن أن نحصل منه على إجابة شافية هو الدين⁽⁸⁹⁾ وقد عبر عن هذه الحقيقة واحد من أقطاب المادية في العصر الحديث وهو فرويد بقوله: «لقد تساءل الناس آلاف المرات. ما الهدف من الحياة؟ ولم يتلق أحد جواباً شافياً، ولربما كان سؤالهم في غير محله. وأعلن كثيرون انهم لو اكتشفوا أن الحياة بلا هدف ولا غاية فلن تكون للحياة بعد ذلك أية قيمة. ولربما لم نكن مخطئين كل الخطأ لو قلنا أن فكرة وجود هدف وغاية للحياة فكرة تقتصر تماماً على الدين. غير أنني سأتوجه بسؤال أكثر تواضعاً من السؤال السابق، ولن أسأل عن غاية الحياة، لكنني سأسأل عما استخلصناه من تصرفات الناس، وفهمنا أنه هدف وغاية حياتهم، وعرفنا أنهم ينشدونه في الحياة ويأملون

(89) يقول في ذلك رونالد سترومبرج: «يعاني الإنسان المعاصر أزمة تتمثل في شعوره بالحاجة الماسة إلى قيم تعطي حياته مفهوماً ومعنى. ومما لا شك فيه أن المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمة إنما هو الإيمان الديني بأوسع معانيه»؛ سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 5، ص 89؛

ويقول في ذلك روجيه جارودي: «إن مشكلة اختيار الغايات مشكلة دينية. إنها مشكلة إيمان لأن الديانات حل لمشاكل الغايات الأخيرة للحياة»؛ جارودي، روجيه. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة: رانيا الهاشم، بيروت - باريس: منشورات عويدات، 1993، ص 73-74، كذلك ص 88.

بلوغه. ولن يكون الجواب على سؤالي موضع شك لو قلت أن الناس تروم السعادة... تريد أن تسعد وأن تبقى سعيدة»⁽⁹⁰⁾.

وهكذا لا تصلح «السعادة» لأن تكون الغاية العليا التي تبرر للإنسان وجوده في هذا العالم، وتعطي هذا الوجود معنى. وما البحث عن السعادة والسعي لنيل مقومات الوجود السعيد إلا غاية بديلة لا مفر منها أمام المرء الذي فقد الإيمان بوجود حياة أخرى، أو لم يعد يلقي لها بالاً.

والواقع أن مقومات الوجود الدنيوي لا ترقى لأن تكون غاية حقيقية للوجود الإنساني وإنما هي وسائل في حقيقتها ضخمت لتصبح غايات يتشبث بها المرء لتعطي حياته معنى، طالما ليس لها معنى آخر⁽⁹¹⁾.

مدى صلاحية «تحقيق الفردوس الأرضي» كغاية عليا للمجتمع الإنساني:

إن الانطلاق من التقدم المطرد، في شتى المجالات، المفضي إلى إقامة المجتمع الفردوسي على هذه الأرض كغاية عليا - تضعها الكوزمولوجيا العلمانية - للوجود الاجتماعي الإنساني، لا يصلح غاية عليا للمجتمع الإنساني لسببين هما:

1 - أنه حتى لو افترضنا - جداراً - أن المجتمعات العلمانية استطاعت من خلال التقدم المطرد تحقيق مقومات المجتمع الفردوسي فإن كل هذا يمكن أن يواجه بسؤال صغير غادر هو: وماذا بعد ذلك؟ والإجابة التي لا مفر منها أن «أي مجتمع فردوسي يساهم الإنسان في صنعه سوف يخلفه للأجيال التالية، وأخيراً فإن مثل هذا الفردوس سوف ينهار ويختفي هو نفسه أيضاً، وفي النهاية فإن الأرض نفسها سوف تصبح غير صالحة للحياة الإنسانية»⁽⁹²⁾.

وهكذا إذا كان الاندثار هو المصير المحتوم لكل عناء الأجيال، ولكل

(90) فرويد. الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 44-45.

(91) وهذا ما دفع جارودي لأن يعبر عن المتع الجنسية في العالم الغربي بقوله: «وكان اللعبة الجنسية تخدير يأس كالكحول لنسيان اللا معنى اليومي للحياة»؛ جارودي. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء، ص 101.

(92) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 262.

التفاني، ولكل عبقرية الإنسان المتألقة تألق الشمس في رابعة النهار⁽⁹³⁾، فإن ذلك ولا شك يُفقد التاريخ الإنساني أي معنى. ولا يمكن العثور على معنى للتاريخ الإنساني بأسره إلا عند الإيمان بالأبدية والخلود الذي تمنحه الأديان⁽⁹⁴⁾.

2 - أن ما تسعى إليه المجتمعات العلمانية من توفير مقومات الوجود الدنيوي السعيد لأفرادها، مثل الحريات الكاملة، وتحقيق أعلى مستويات المعيشة من خلال الإشباع الكامل لرغبات أفرادها، وما إلى ذلك من مقومات، يمكن أن يواجه بأسئلة لحوح مثل: تحقيق الحرية من أجل ماذا؟ وتحقيق مستوى أعلى من المعيشة من أجل أية غاية؟ وهل يمكن أن تكون هذه الأشياء غايات في ذاتها؟ أم أنها وسائل توفر للإنسان المقدرة على بلوغ بعض أهداف الحياة وقيمتها؟ وإذا كانت الحالة هذه، أفلا يفضي بنا تحقيق هذه الأشياء بدون بلوغ أهداف الحياة وقيمتها إلى مادية خسيسة تبني مجتمعاً موفور الثراء، واسع الرخاء، ولكنه يكون مع ذلك مجتمعاً سوقياً، وصحراء روحية من مدن وضوح كالتي نشهدها في الولايات المتحدة⁽⁹⁵⁾.

وهكذا فإن حصر الغايات العليا للمجتمع الإنساني في تحقيق فردوس أرضي الفناء مصيره - لا ريب - يجرد التاريخ الإنساني كله من أي معنى، كما أن ما يمكن أن يبلغه هذا المجتمع من توفير مقومات الوجود الدنيوي السعيد لأفراده يظل لا معنى له ما دام هؤلاء الأفراد يفتقدون غاية عليا تكون هذه المقومات وسائل لإدراكها.

مما سبق يتضح لنا أن مجمل ما تقدمه الكوزمولوجيا العلمانية لمعتنقيها

(93) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 67 .

(94) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 262-295؛

ويقول في ذلك فيلسوف التاريخ جاك مريتان: «إن فلسفة التاريخ التي تركز حول الإنسان، قد جردت التاريخ البشري بكامل أحداثه ومجاليه من كل معنى. ذلك بأنه إن لم يكن ثمة وجهة نظر تقول بالأبدية خارج التاريخ نفسه تمكنا من الحكم على التاريخ ككل، فإن أجزاء التاريخ كلها تصبح مجردة من الغاية والمعنى، ولا يبقى في التاريخ كله أي معنى من المعاني»؛ فرنكل، تشارلز. أزمة الإنسان الحديث، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت: مؤسسة فرانكلين المساهمة للطبع والنشر، 1959، ص 61.

(95) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج5، ص 89.

(سواء للأفراد أو المجتمعات) لا تصلح غايات عليا للوجود الإنساني. فهي لا تقدم علة شافية لمعنى الوجود الإنساني في هذه الحياة، وتجرد التاريخ البشري بمجمله من أي معنى. وما الغايات العليا التي تطرحها إلا وسائل اضطرت اضطراباً إلى تضخيمها حتى تصبح غايات عليا بديلة لجنة السماوات التي هدمتها.

وقد كان من الطبيعي أن يعاني الإنسان المعاصر في ظل عجز الفكر العلماني عن تقديم تفسيرات ذات معنى لعلّة الوجود الإنساني وغايته، من أزمة رئيسية تمثلت في شعوره بالحاجة الماسة إلى قيم تعطي حياته مفهوماً ومعنى. ومما لا شك فيه أن المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمة هو - كما ذكرنا سلفاً - الإيمان الديني بأوسع معانيه. ولكن ما ورثه الإنسان الغربي من شك وشكية، يحول بينه وبين إيمان كهذا⁽⁹⁶⁾.

في ظل هذا الواقع - فشل العلمانية في تقديم بديل للإيمان الديني، ورفض العودة لحظيرة هذا الإيمان - كان من الطبيعي أن تغزو فكرة عبثية الحياة ولامعقوليتها ميداني الفلسفة والأدب في عصرنا الحاضر⁽⁹⁷⁾.

ب - انعكاسات الإيمان بالغايات الدنيوية على مسالك الأفراد والمجتمعات وانعكاس ذلك على الواقع الإعلامي:

المحك الثاني الذي يمكن أن نقوم على ضوئه غايات الكوزمولوجيا العلمانية، هو استجلاء بعض النتائج التي يمكن أن تترتب على حصر هذه الغايات في حيز هذه الدنيا على مسالك الأفراد والمجتمعات في هذه الحياة.

(96) المرجع السابق، ص 89.

(97) انظر في ذلك: المسيري، عبد الوهاب. «المادية وموت الإنسان». مجلة المسلم المعاصر، عدد (79) س 20، ع 79، (رجب، شعبان، رمضان 1416 هـ/فبراير، مارس، أبريل 1996م)، ص 81-98؛

بوشلاكة. «مازق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، مرجع سابق، ص 111-126؛ ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 5، ص 42-47، كذلك ص 76-77 وص 96-97، ايجلتون. «الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة»، مرجع سابق، ص 40.

وسوف يلي الباحث استجلاء هذه النتائج بتوضيح انعكاساتها الممكنة على استخدامات وسائل الإعلام باعتبارها واحدة من الوسائل المهمة التي تساهم في تحقيق الغايات للأفراد والمجتمعات.

أولاً: انعكاسات الإيمان بالغايات الدنيوية على سلوك الفرد

يمكن مناقشة انعكاسات حصر غايات الوجود في حيز هذه الدنيا على سلوك الفرد من خلال التعرف على ما تقدمه له الكوزمولوجيا العلمانية من مقومات تهىء له أسباب الوجود الدنيوي السعيد، ومن خلال معرفة السبل التي تسمح له بأن يسلكها لتحقيق هذه المقومات.

مقومات الوجود الدنيوي السعيد :

من الطبيعي أن تصبح مقومات الوجود الدنيوي السعيد بالنسبة للفرد طبقاً للميزان الدنيوي الوضعي - الذي يستبعد الروح من دائرة اهتمامه - مرادفة لكل ما له صلة بماديات الوجود الإنساني⁽⁹⁸⁾ لا سيما وأن الرؤية الوضعية تنظر إلى الإنسان على أنه حيوان أساساً، وما هو إلا نتاج معقد للمادة⁽⁹⁹⁾. وهذه المقومات المادية التي يمكن أن يجد الإنسان فيها ما ينشده من متع تضيء على حياته ما يراه محققاً لسعادته، قد حددها خالق الإنسان نفسه في آية واحدة من

(98) انظر: عمروس، ناهد. «المؤسسية في النظام السياسي الإسلامي»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1993)، ص 414.

ولا يعني هذا أن الكوزمولوجيا العلمانية في شقها الليبرالي ترى في السعي لإشباع الجانب الروحي المتعلق بالحياة الآخرة أمراً غير مشروع، ذلك لأن النسبية الخلقية التي تتبناها الفلسفة الليبرالية تعتبر أن السعي وراء المصالح الأخروية أمراً مشروعاً «فإن كان ثمة من يريد أن ينصرف عن نقائص هذه الدنيا المسكينة وأباطيلها، إذا كان يرغب في حياة لم نعمها «عدوى حمى الرذيلة بطيئة السريان في هذا العالم» فإن هذه هي مصلحة بشرية يحس بها مخلوق من هذا العالم في هذا الزمان والمكان. وهذه يمكن اعتبارها على أساس الفلسفة النسبية نفسها، مثلاً إنسانياً أعلى. أما إذا رفض مثل هذا المثل الأعلى فإن رفضه ليس على يد تجريدية، بل بسبب الحقائق الواقعية لأحوال الإنسان الموضوعية لا غيرها»؛ فرنكل. أزمة الإنسان الحديث، مرجع سابق، ص 55.

(99) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 193-196.

كتابہ الحکیم ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ
مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَقَابِ﴾ [آل عمران: 14].

وهكذا لا تخرج متع الحياة الدنيا عن هذه المقومات المادية وما يمكن أن
توفره لصاحبها من متع، وجاه وسلطة وسلطان، ويدل على حصر مقومات
الحياة السعيدة في نيل هذه المتع ما ذكره «برجنسكي» من أن تعريف الحياة
الطيبة السائد حالياً في أميركا - والذي زاد من انتشاره الثقافة الجماهيرية التي
تقدمها وسائل الإعلام ولا سيما التلفزيون - بأنها الحياة التي يتسنى لصاحبها
امتلاك البضائع، والإشباع الذاتي الفوري للشهوات الفردية بصورة عامة⁽¹⁰⁰⁾.

ضوابط حيابة هذه المقومات واستخداماتها :

من الطبيعي أن يكون كل مسلك يسلكه الفرد، يرى أنه يحقق مصالحه
الدنيوية ويجلب له المتع التي يرى أنها محققة للوجود السعيد الذي يصبو إليه،
مسلكاً مباحاً وأخلاقياً، بشرط أن يتم ذلك في إطار النظام الاجتماعي القائم
وفي إطار احترام حقوق الآخرين⁽¹⁰¹⁾.

هذا هو الإطار العام الذي يتم في إطاره وضع ضوابط سلوك الأفراد في سعيهم
لحيابة مقومات الوجود الدنيوي السعيد وفي كيفية التمتع بها. ورغم أن هذا الإطار
إطار فضفاض لدرجة كبيرة، ولا يضع على مسلك الفرد إلا أقل الضوابط
الممكنة، فإن تطبيقه يشوبه قصور مهم، يتمثل في افتقاره لآلية تلزم الفرد به
التزاماً ذاتياً. إذ ما الذي يجبر الفرد على الالتزام بقاعدة أخلاقية أو قانونية تحول
بينه وبين مصلحة دنيوية له، ما دام يمكنه الإفلات من الإدانة⁽¹⁰²⁾؟

(100) برجنسكي، ز. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، إعداد: خالد
محمد بهاء، سلسلة قراءات حضارية في أفكار عالمية، القاهرة: مركز الدراسات
الحضارية، 1994، ص 83.

(101) قارن: السماحي، محمد علي عز العرب. الضمير والإلزام الخلقي بين المذاهب الفكرية
والإسلامية: دراسة مقارنة، (القاهرة: د. ن، 1985، ص 115.

(102) حيث تفقد القوانين والنظم الوضعية سلطانها على النفس البشرية، لأن سلطانها المائل =

وبعد هذا العرض الموجز لأهم المقومات التي يرى الأفراد أن إحرازها يمكن أن يحقق غايتهم في الوجود الدنيوي السعيد، والإطار العام لضوابط حيازة هذه المقومات، وما يشوبه من قصور، نعرض فيما يلي - وبشكل سريع - لتأثير غاياتهم التي يهدفون في كل سلوك لتحقيقها، على الكيفية التي يتفاعلون من خلالها في العملية الإعلامية التي تنظر لها فلسفات الإعلام الوضعية.

انعكاسات غايات الأفراد الدنيوية على تفاعلهم مع وسائل الإعلام

تلعب أهداف الفرد ومقاصده في هذه الحياة - سواء كان هذا الفرد مرسلًا أم مستقبلًا - دوراً مهماً في العملية الإعلامية التي تتم في أي مجتمع؛ ذلك لأن الرسالة الإعلامية التي هي الناتج النهائي للعملية الإعلامية تصاغ بشكل أساسي في ضوء أهداف كل من مرسلها ومستقبلها.

وفي ضوء عرضنا السابق لطبيعة غايات الفرد العلماني وكيفية تحقيقها، يمكن توضيح أهم الانعكاسات المتوقعة لهذه الغايات على الرسالة الإعلامية فيما يلي:

أ - انعكاسات غايات الفرد «كمرسل» على مضمون الرسالة الإعلامية

من الطبيعي أن تنعكس غايات الفرد «كمرسل» على الرسالة الإعلامية التي يقدمها لجمهوره، فهو كائن ينحصر وجوده في حيز هذه الدنيا، وليس أمامه - في ظل إيمانه بالكوزمولوجيا العلمانية - إلا هذه الحياة القصيرة ليحقق فيها ما يصبو إليه من غايات، ومن الطبيعي أن تُستبطن هذه الغايات في كل سلوك له، وفي أي موقع كان. فهو كصانع للرسالة الإعلامية أو متحكم في صنعها سواء أكان قائماً بالاتصال، أم مالكا للوسيلة، أم متحكماً فيها (حاكماً أو زعيماً حزب... إلخ) يمكن أن يتأثر إلى حد كبير بما يسكنه من غايات ومصالح ذاتية في صناعته لهذه الرسالة أو توجيهه لها.

= في العقوبة في حالة مخالفة هذه النظم لا يكفي لردع النفس البشرية لعلمها أن هذا السلطان لن يطولها إلا إذا ضبطت متلبسة بجريمتها؛ القطان، مناع. تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت، ص 21.

فهو كقائم بالاتصال - إذا لم يكن مالكا للوسيلة الإعلامية أو متحكماً فيها - من المتوقع أن يسعى إلى تقديم الرسالة التي تتفق وسياسة المالك أو المتحكم في هذه الوسيلة، بغض النظر عن كونها رسالة مفيدة لمستقبلها أو غير مفيدة، طالما كان يحفظ عليه ذلك عمله، ويؤهله لشغل مكانة أرقى في الوسيلة الإعلامية التي يعمل بها⁽¹⁰³⁾.

وهو كمالك للوسيلة الإعلامية، يسعى إلى أهداف معينة من تملكه لهذه الوسيلة، وقد تصب هذه الأهداف في تحقيق الصالح العام، وهذا أمر محتمل إلى حد ما. أما الاحتمال الأقوى، والذي يرجحه الواقع، هو أن يكون الهدف الأصلي لمالك الوسيلة تحقيق مصالحه الذاتية⁽¹⁰⁴⁾ والتي قد تكون الربح، وهذا هو الغالب⁽¹⁰⁵⁾ وقد تكون النفوذ، أو الدعوة إلى توجه فكري يتبناه المالك، أو غيره من الأهداف الذاتية.

وهذا ينعكس بشكل تلقائي على كل ما تقدمه الوسيلة الإعلامية التي يملكها هذا الشخص من رسائل إعلامية. فإذا أخذنا على سبيل المثال غايته في الربح نجد أنها ستمثل المعيار الأول في اختيار ما تبثه وسيلته من رسائل. ولما كانت أرباح الوسائل الإعلامية تأتي غالباً من إيرادات الإعلانات، ولما كانت الإعلانات لا تذهب إلا للوسيلة الأكثر جماهيرية، فإن هذا قد يدفع المالك إلى نشر كل ما يجذب هذه الجماهير لوسيلته حتى لو تمثل ذلك في الجنس والجريمة والفضائح... إلخ⁽¹⁰⁶⁾. كما قد يدفعه إلى إقامة الاحتكارات التي من شأنها أن تقضي على المنافسة، وبالتالي على التعددية والتنوع.

(103) حول الضغوط المهنية على القائم بالاتصال، انظر: رشتي، جيهان أحمد. الأسس العلمية لنظريات الإعلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978، ص 333-348.

(104) انظر: The Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 60.

(105) انظر حول الربح كهدف لوسائل الإعلام الخاصة:

R. E. Hiebert and C. Reuss, *Impact of Mass Media*, New York: Longman Inc. 1988), p. 161.

J. Curran and J. Seaton, *Power without responsibility: The press and Broadcasting in Britain*, (London: Methuen, 1985), p. 258.

(106) يدل على ذلك أن وسائل الإعلام التي تعمل كمشروعات خاصة في المجتمع الأمريكي =

وهو كمتحكم فيما ينشر في الوسيلة الإعلامية - في حالة كونه لا يمتلكها ملكية مباشرة - كحاكم أو رئيس حزب (كما هو في النظم الشمولية) من المحتمل أن ينحرف في استخدامه لهذه الوسيلة بالشكل الذي يخدم مجده الشخصي ويشوه خصومه، ويقنع الجماهير بالحق والباطل أنه المنقذ والزعيم الملهم. ومن ثم تصبح وسائل الإعلام في هذه الحالة أداة لخدمة شخص الزعيم بدلاً من خدمة مصالح الأمة. وهكذا يمكن فهم جانب كبير من أسباب انحراف أداء وسائل الإعلام في أي مجتمع، عن الدور الذي رسمته الفلسفة الإعلامية لها.

ب - انعكاسات غايات الفرد «كمستقبل» على مضمون الرسالة الإعلامية

تنعكس غايات الفرد على مضمون الرسالة التي تقدمها وسائل الإعلام بشكل تلقائي؛ ذلك لأنه من الطبيعي أن يتعرض الفرد كمستقبل للرسالة الإعلامية، لتلك الرسائل التي يتوقع أن تحقق رغباته وتوقعاته وهذا لا شك يؤثر على القائم بالاتصال في صنع الرسالة، بحيث يصنع الرسالة التي يتوقع أنها تلاقى قبولا لدى جماهيره⁽¹⁰⁷⁾.

= تقدم 90٪ من موادها للترفيه والتسلية مقابل 10٪ فقط لبرامج الخدمات العامة، وتحمل برامج الإثارة والجنس والعنف النسبة الكبرى من محتوى البرامج الترفيهية انظر: مكايي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 341.

J. Curran and J. Seaton, *op. cit.*, p. 272.

وبالطبع، فإن النظرة الواقعية لهذا السلوك من قبل القائمين على صنع الرسالة الإعلامية في ضوء غاياتهم ومصالحهم التي من حقهم تلبيةها، تبرر سلوك هؤلاء الأفراد وتجعله سلوكاً مشروعاً. وهذا عين ما عبر عنه مؤلفو كتاب وسائل الإعلام والمجتمع الحديث بقولهم: «ثمة شعور متزايد بأن الناشرين والإذاعيين والمنتجين السينمائيين ليسوا بالضرورة أشراراً يتآمرون للدعاية بين الناس لتحقيق مصالحهم، وقد أصبح المجتمع ينظر إليهم كأشخاص ذوي عقيدة صادقة أما اتجاهاتهم نحو المشروعات الاقتصادية فتقررها عادة الحقيقة البسيطة، وهي أنهم رجال أعمال، وقد أصبحت ورطتهم معروفة بوجه عام، فالمتوقع من ناحية تأدية خدمة عامة ومهمة والمطلوب منهم من ناحية أخرى أن يحققوا أرباحاً»، ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 379؛

وللمزيد حول استخدام وسائل الإعلام لتحقيق مصالح مالكيها أو المتحكمين فيها انظر: بكارد، فانس. إنهم يصنعون البشر، ترجمة: زينات الصباغ، ج1، الألف كتاب الثاني (45)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص 155-161.

(107) رشتي. الأسس العلمية لنظريات الإعلام، مرجع سابق، ص 516-517.

ولما كانت غايات الفرد المعتنق للكوزمولوجيا العلمانية تنحصر في حيز هذه الدنيا فإن هذا لاشك يجعل دور وسائل الإعلام يتمثل أساساً في بث الرسائل التي تحقق هذه الغاية، سواء من خلال تقديم رسائل ذات نفع آجل (مثل الرسائل الثقافية والتعليمية والعلمية... إلخ) أم ذات نفع عاجل وهي تلك الرسائل التي تساهم في إعانة مستقبلها على قضاء أوقات ممتعة. وهذه النوعية من الرسائل هي الأكثر جذباً - ولاسيما لعامة الجماهير - ، ولا تتورع وسائل الإعلام في سبيل تحقيق رغبات جماهيرها عن تقديم المواد الجنسية - التي تصل أحياناً إلى حد الدعارة - والفضائح والجرائم وكل ما يشبع رغبات جماهيرها⁽¹⁰⁸⁾ طالما كان ذلك لا يتنافى مع النمط السائد في الحياة الاجتماعية، أو على الأقل لا يجرمه القانون بشكل صريح طالما كان ذلك يخدم مصالح القائمين على أمر هذه الوسائل في الوقت نفسه⁽¹⁰⁹⁾.

وهكذا وعلى ضوء حصر غايات الإنسان في حيز الدنيا وحصر المقومات

(108) حيث يبرر المسيطرون على وسائل الإعلام، على سبيل المثال، ما تحفل به برامج التلفزيون من جرائم قتل بأنهم يحاولون بذلك أن يقدموا للناس ما يحبونه؛ شيلر، هربرت. المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة (106)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986، ص 20؛ يؤيد ذلك ما ذكره برجسكي في كتابه الانفلات من أن «منتجي شرائط التلفزيون ذوي الثقافات الإباحية لهم ميزة تنافسية على من ليسوا من أصحاب تلك الثقافة، وقد كانت النتيجة النهائية أن التلفزيون الغربي أصبح يميل يوماً بعد يوم وبشكل متزايد إلى الأمور الشهوانية والجنسية والحسية»؛ برجسكي. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، مرجع سابق، ص 81-82.

J. D. Brown, "Sex in the Media", in R. E. Hiebert and C. Reuss, *op. cit.*, pp. 167-171.

(109) حيث إن الفيصل الحقيقي الذي يضع حدوداً للمسموح لوسائل الإعلام أن تنشره هو القانون، وذلك كنتيجة طبيعية لاستبعاد الدين الذي يمكن أن يعمل كمرشد أخلاقي داخلي للفرد، سواء بوصفه مراسلاً للرسالة الإعلامية أم مستقبلاً لها. وفي مثل هذا المناخ يميل البعض إلى اختبار حدود المسموح به على أساس منطقي، حيث لا توجد أي كوابح أخلاقية داخلية مطلقة، وتصبح المسألة اختبار ما هو مؤثر وما هو غير مؤثر من القيود في النظام القانوني ثم يتم العمل تبعاً لذلك؛ برجسكي. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، مرجع سابق، ص 77-78.

التي تحقق هذه الغايات في المتع الحسية بشكل أساسي، كان من الطبيعي أن تساهم وسائل الإعلام في هذه البلدان في تقديم المزيد من هذه المتع، طالما أن هذا يتفق مع رغبات جماهيرها وطالما يتفق مع أهداف القائمين على أمر هذه الوسائل ومالكها.

ويمكن القول أن ما تقدمه وسائل الإعلام من رسائل إعلامية هو انعكاس لما يجري في كل مناحي حياة المجتمع الذي تعمل فيه هذه الرسائل. وهذا ما يجعل أي إدانة لما تقدمه وسائل الإعلام إدانة غير موضوعية ما لم تضع انعكاسات ما يجري في المجتمع على هذه الرسائل في حسابها. وفي هذا الصدد يقول مؤلفو كتاب «وسائل الإعلام والمجتمع الحديث» من أنه منذ أربعينيات هذا القرن عمد نقاد وسائل الإعلام في العالم الغربي إلى تحويل انتقاداتهم للكثير من عيوب وسائل الإعلام من الناشر أو الإذاعي الفرد إلى النظام. والرأي الشائع اليوم، هو أن وسائل الإعلام تتأثر بالعمليات الاجتماعية... فالقوى الاجتماعية والاقتصادية، ونظام القيم، وحضارتنا بأكملها في واقع الأمر، لها على الأقل أهمية مساوية للأشخاص في تشكيل وسائل الإعلام والتأثير في عملها. فإذا أردنا أن نغير من عمل وسائل إعلامنا، فعلينا، في هذه الحالة، أن ندخل بعض التغيرات الأساسية على النظام الذي تعمل فيه. وهناك شعور متزايد أن كثيرًا من الانتقادات الموجهة لوسائل الإعلام هي في أساسها انتقادات حقيقية لمجتمعنا ونظام قيمنا فالنقاد ينفرون من المادية الراسخة في حضارتنا بأكملها لا في وسائل الإعلام فحسب⁽¹¹⁰⁾.

وهكذا يمكننا فهم غايات الفرد في ظل الكوزمولوجيا العلمانية من تفهم حقيقة العوامل التي تتفاعل في إنتاج الرسائل الإعلامية في العالم الغربي في صورتها الحالية التي نراها عليها.

ثانياً: غايات المجتمعات العلمانية وانعكاساتها على وسائل الإعلام

تنحصر غايات أي مجتمع علماني في تحقيق مقومات الوجود السعيد

(110) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 278-379.

لأفراده. وذلك من خلال إحداث التقدم المطرد على الأصعدة كافة، ولاسيما الصعيد الاقتصادي. ولما كانت رغبات أي مجتمع في تحقيق التقدم المادي هي رغبات أكبر بكثير مما يمكن أن تقدمه الموارد الطبيعية للمجتمعات البشرية كافة. فإن ذلك يمكن أن يؤدي بشكل تلقائي إلى إحداث صراع بين المجتمعات حول هذه الموارد، مما قد يجعل إحداث تقدم اقتصادي لمجتمع ما مبني على تخلف اقتصادي لمجتمع أو مجتمعات أخرى⁽¹¹¹⁾ يساعد على إمكانية وقوع مثل هذا الصراع غياب نظام دولي يحمي الضعيف من سطو القوى وغياب الالتزام الأخلاقي من قبل المجتمع القوى، بالتعامل العادل مع غيره من المجتمعات المستضعفة؛ «ذلك لأن كل مجتمع وكيف مفهوم العدالة تبعاً لمصالحه⁽¹¹²⁾ بالإضافة إلى أن تطبيق المبادئ الأخلاقية بتجرباتها يصعب في مجال حركة الدول السياسية؛ ذلك لأن الدول في هذه الحالة تحكمها أخلاقيات تختلف عن الأخلاقيات الفردية خلال متابعتها عملية تحقيق مصالحها القومية»⁽¹¹³⁾.

وقد حدث وانعكست طبيعة المصالح التي تسعى لها المجتمعات العلمانية وعدم وجود آلية للإلزام هذه المجتمعات بالتعامل الأخلاقي مع غيرها من المجتمعات، على علاقة المجتمعات العلمانية المتقدمة بالشعوب المستضعفة في إفريقيا وآسيا والأميركتين، وتمثلت في نهب ثرواتها وخيراتها وعرقلة تقدمها في

(111) من الوارد أن يؤدي تعدد غايات الأفراد أو المجتمعات دون وجود أساسيات متفق عليها في سلوك الجميع إلى حدوث صراعات ومآس.

W. Galston, *Liberal Purpose*, (London: Cambridge University Press, 1991), p. 73.

ومثال واضح لذلك ما حدث لأفريقيا على أيدي المجتمعات الغربية الإمبريالية من فظائع ومآس؛ انظر في ذلك على سبيل المثال: رودني، والتر. *أوروبا والتخلف في أفريقيا*، ترجمة: أحمد القصير، سلسلة عالم المعرفة، عدد 132، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ربيع الآخر 1409، ديسمبر، 1988، ص 137-210؛ وللمزيد حول روح الاستعمار الغربية، انظر: المسيري، عبد الوهاب. «تحول الامكانية الابدائية إلى حقيقة تاريخية». *جريدة الشعب*، عدد 4/4/1997، ص 11.

(112) رسلان، أحمد فؤاد. *نظرية الصراع الدولي: دراسة في تطور الأسرة الدولية المعاصرة*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 124.

(113) المرجع السابق، ص 145.

سبيل تقدمها هي⁽¹¹⁴⁾. وإذا كانت سيطرة الشعوب الغربية على شعوب الدول الفقيرة قد اتخذت شكل الاحتلال العسكري حتى عهد قريب فإنها تكتفي في الآونة الحالية بالسيطرة الاقتصادية والمهنية والثقافية والإعلامية⁽¹¹⁵⁾، والتي تؤدي في النهاية لتحقيق المكاسب نفسها التي كان يحققها الاستعمار العسكري لكن بشكل أيسر.

انعكاسات غايات المجتمعات العلمانية على استخدامها لوسائل الإعلام

من الطبيعي أن ينعكس حصر غايات المجتمع العلماني في تحقيق التقدم لتوفير أسباب الرفاهية لأفراده، على كيفية استخدام هذا المجتمع لوسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق هذه الغايات.

ولما كانت طبيعة هذه الغايات يمكن أن تقود إلى صراع بين المجتمعات ولا سيما في المجال الاقتصادي⁽¹¹⁶⁾. فإن ذلك يؤدي بصورة طبيعية لاستخدام وسائل الإعلام من قبل أي مجتمع علماني كأداة مهمة من أدوات كسب هذا الصراع مع الطرف الآخر، وهنا ونتيجة لسيادة أخلاقيات المصلحة في المجال الدولي يمكن أن تستخدم وسائل الإعلام شتى الأساليب الدعائية التي تقلب الحقائق رأساً على عقب، وتشوه صورة الخصم بالحق والباطل سواء في عيون جماهير شعبها أم في عيون أبناء الشعوب الأخرى، وذلك لتهيئة الرأي العام المحلي وربما الدولي لأي عمل تقوم به حيال الدولة الخصم، من خلال إعطاء هذا العمل مبرراً يسوغه.

(114) انظر ذلك في: مؤنس. الحضارة، مرجع سابق، ص 333، كذلك ص 359-360؛

شفيق. الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 52-63.

(115) حول ملامح هذه السيطرة الإعلامية وتأثيراتها، انظر:

J. Curran, et al, (eds), *Mass Communication and Society*, (New York: Edward Arnold, 1977), pp. 117-134.

(116) يقول جارودي في ذلك «يحدث التصور الكمي واللامحدود للرغبات وإرضائها غابة مصالح تتواجه ويعبر عنها عنف الإجرام والمواجهات الاجتماعية، وعلى المستوى العالمي «توازن الرعب». وبذلك يصبح العالم حلبة دامية»؛ جارودي. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء، مرجع سابق، ص 81-96.

وإذا كان هذا الدور الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام في خدمة غايات المجتمع العلماني الذي تعمل فيه دوراً طبيعياً تمليه عليها مصالح مجتمعها، حتى لو كان هذا النشاط موجهاً ضد مجتمع علماني آخر من بين منظومة المجتمعات المهيمنة. فإن وسائل الإعلام في المجتمعات العلمانية الغربية المهيمنة تسعى أيضاً بشكل شبه متكامل لخدمة مصالح مجتمعاتها المتقدمة على حساب مصالح المجتمعات المستضعفة وذلك من خلال ما تقوم به من غزو ثقافي وهيمنة إعلامية على هذه المجتمعات، وتعليل استغلالها لهذه المجتمعات بإبراز تخلفها، وربما انحطاطها وبدائية شعوبها⁽¹¹⁷⁾.

كما أن وسائل الإعلام في المجتمعات العلمانية - وفي سبيل سعيها للمساهمة في تحقيق مصالح وغايات مجتمعاتها، ومحاربة كل من يقف عقبة في سبيل هذه المصالح - لا تتورع عن تشويه معتقدات الشعوب التي ترى أنها عقبة في سبيل تبعية هذه الشعوب لمجتمعاتها، وما يحدث من وسائل الإعلام الغربية تجاه العقيدة الإسلامية خير مثال⁽¹¹⁸⁾.

وهكذا تنعكس غايات المجتمعات العلمانية المنحصرة في تحقيق مصالح أفرادها الدنيوية، والتي تفتقر إلى إطار أخلاقي ملزم يحدد كيفية تحقيقها، على أداء وسائل الإعلام في هذه المجتمعات انعكاساً بيئياً.

(117) انظر نماذج لذلك: المصمودي، مصطفى. النظام الإعلامي الجديد، سلسلة عالم المعرفة، عدد (94)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1985، ص 7-8؛ انظر كذلك: صالح، سليمان. «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية» مجلة الدراسات الإعلامية، العدد 75، القاهرة: المركز العربي الإقليمي للدراسات الإعلامية للسكان والتنمية والبيئة، أبريل - يونيو 1994، ص 88-98؛ للمزيد حول استخدام وسائل الإعلام للسيطرة على العقول وتضليل الشعوب انظر: التهامي، مختار. الصحافة والسلام العالمي، ط2، القاهرة: دار المعارف، ب ت، ص 245؛ انظر أيضاً، على سبيل المثال: دور وسائل الإعلام الأميركية في الأزمة الأميركية الليبية في: فوتس، جريجوري. «ليبا قصة حكومة»، في سيمون سرفاني (محرر). وسائل الإعلام والسياسة والخارجية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1995، ص 67-80.

(118) انظر: العويني، محمد علي. الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق، ط2، القاهرة: عالم الكتب، 1987، ص 54-72.

المطلب الثالث

غايات الكوزمولوجيا الإسلامية وانعكاساتها على الفكر الإعلامي

إذا كانت الكوزمولوجيا العلمانية تحصر الغايات التي تبشر بها في إسعاد معتنقيها في حيز هذه الدنيا، وتنظر لكيفية بلوغ هذه الغايات للأفراد والمجتمعات، فإن الكوزمولوجيا الإسلامية لا تعد معتنقيها السعادة في هذه الدنيا فحسب، بل تبشرهم بالخلود في الجنة... دار السعادة الأبدية. كما أنها لا تحصر مقومات السعادة في المتع الحسية - مثل الكوزمولوجيا العلمانية - بل تعطي الجانب الروحي المكانة اللائقة به⁽¹¹⁹⁾. وتعول عليه في القيام بدور جوهري في إسعاد الفرد في هذه الدنيا بالإضافة إلى أنها تعدّه المدخل الأساسي للسعادة الأبدية في الآخرة.

أما سبل بلوغ الإنسان المسلم هذه الغايات فقد حددها له خالقه وخالق الوجود بأسره، بالشكل الذي يناسب طبيعته التي صنعها - سبحانه - بيده، وبما يتناسب مع حكمة خلقه له. وقد أعلن الخالق - سبحانه - منذ اللحظة الأولى لهبوط آدم على هذه الأرض، أن من يتبع من أبناء آدم هداة ومنهاجه فلا ضلال لمسعاة ولا شقاء، وأن من يعرض عن هذا الهدى فإن معيشته سوف تصبح لا محالة معيشة ضنكا «فلا طمأنينة له، ولا انشراح لقلبه، بل صدره ضيق حرج لضلالة وإن تنعم ظاهره، ولبس ما شاء، وأكل ما شاء، وسكن حيث شاء، فإن قلبه ما لم يخلص اليقين والهدى فهو في قلق وحيرة وشك، فلا زال في ريبته يتردد، فهذا من ضنك المعيشة»⁽¹²⁰⁾ هذا بالإضافة إلى خلوده في العذاب الأبدي، يقول تعالى: ﴿قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمًى﴾ [طه: 123-125].

(119) حول أبعاد النفس الإنسانية في الإسلام انظر: خلاف، عبد المنعم محمد. المادية الإسلامية وأبعادها، ط2، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص114-121.

(120) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، ج3، الإسكندرية: مكتبة الحرية، د.ت.، ص164.

وقد ختم الخالق - سبحانه - منهجه الذي ارتضاه لعباده، برسالة مهمة هي رسالة محمد ﷺ، معلناً فيها ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَيْنَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153]، ومبشراً متبع هذا الصراط بالسعادة في الدارين ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَثْنَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

ولما كانت الغايات - كما ذكرنا سلفاً - درجات، منها ما هو وسيلة لغاية، ومنها ما هو وسيلة لغاية أبعد. فإن وسيلة المسلم في بلوغ سعادة الدارين، والتي تعد غاية في الوقت نفسه هي خلافة الله في أرضه⁽¹²¹⁾ وإخلاصه العبودية له⁽¹²²⁾. وإذا ما استطاع العبد تحقيق ذلك، تحققت له السعادة في الدارين. وإن كان المؤمن الحق ينبغي أن تكون له غاية أسمى من السعادة في الدارين - فهذه نتيجة طبيعية تعهد بها الخالق لمن تبع منهجه - هذه الغاية العليا هي إرضاء الله سبحانه وتعالى، حتى لو كان ذلك مدعاة لسخط الكون عليه بما حوى. وإذا ما استطاع أن يحقق المؤمن إرضاء الله سبحانه وتعالى، نال أعلى غاية يمكن أن يتطلع إليها مخلوق في هذا الوجود، إلا وهي رضوان الله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنٌ طَيِّبٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 72].

وكما أوضح الإسلام المنهاج الذي ينبغي أن يسير عليه المؤمن فإنه أوضح السبيل الذي ينبغي أن يهتدي به الكيان الاجتماعي المسلم في تحقيق مجتمع الاستخلاف والعبودية المطلقة للخالق الأعظم.

وفيما يلي نعرض للمهام التي ينبغي أن يضطلع بها المجتمع المسلم في

(121) القرآن الكريم. سورة البقرة: 30، سورة الأنعام: 165، سورة الأعراف: 69-74، سورة يونس: 14، سورة النمل: 62، سورة فاطر: 39.

(122) القرآن الكريم. سورة يوسف: 40، سورة يونس: 3، سورة مريم: 36، سورة يس: 61، سورة الزخرف: 64، سورة الذاريات: 56.

سبيل تحقيق مجتمع الاستخلاف، ودور وسائل الإعلام في المساهمة في هذه المهام. ثم نعرض لانعكاسات غايات الفرد المسلم على تفاعله في العملية الإعلامية.

سبل تحقيق مجتمع الاستخلاف ودور وسائل الإعلام في ذلك

إذا كان المجتمع العلماني يسعى لتحقيق التقدم المطرد المفضي إلى إقامة المجتمع الفردوسي، فإن المجتمع المسلم يتخذ من مجتمع الاستخلاف المفضي إلى سعادة أفراداه في الدارين غاية عليا له. وهو في سبيل تحقيق مجتمع الاستخلاف يسعى بمؤسساته كافة (السياسية - الاقتصادية - الاجتماعية - الإعلامية . . . إلخ) وفي ضوء المنهج الإلهي إلى تحقيق ثلاث مهام كبرى هي:

- 1 - إعمار الكون : وذلك من خلال تسخير الكون والكائنات لما فيه النفع . . . نفع الإنسان، ونفع الكائنات من حوله⁽¹²³⁾ ويأتي هذا من خلال الكشف عن الحقائق والقوانين العلمية التي تحكم عمل الأشياء الطبيعية، ومن خلال الكشف عما تحويه الأرض من كنوز وثروات، مما يتيح له التقدم المادي وترقية الجانب المادي من حياة أعضائه⁽¹²⁴⁾.
- 2 - إعلاء كلمة الله بين أفراداه وإقامة شرعه فيهم، وتوفير المناخ الذي يتيح لهم أن يعبدوا الله حق عبادته، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به ملكاتهم من السمو المادي والسمو الروحي اللذين تكتمل بهما سعادتهم⁽¹²⁵⁾.
- 3 - إعلاء كلمة الله في أرضه، بالدعوة إلى دينه، بكل السبل المتاحة، وتحقيق المجتمع الذي يمثل خير أمة أخرجت للناس ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

(123) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 135-136.

(124) الشيباني، عمر التومي. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، الكتاب الإسلامي (19)، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو 1987، ص 263-269.

(125) الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 326-327؛ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 23-24. وص 176-179؛ عريبي، محمد ياسين. تأملات في بناء المجتمع المسلم، ط2، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1990، ص 29.

أَخْرَجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴿١١٠﴾
[آل عمران: 110] وتحقيق وظيفة الأمة في الشهادة على الأمم.

هذه هي المهام الثلاث الكبرى التي يسعى المجتمع المسلم للاضطلاع بها على النحو الذي حددته شريعة الإسلام للفرد لتحقيق مجتمع الاستخلاف، الذي يسعد أفرادَه في هذه الدنيا، ويجعلهم أهلاً للسعادة الأبدية في الآخرة.

ولا شك أن هذه المهام هي التي تحدد وظائف وسائل الإعلام في المجتمع المسلم، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- المساهمة في الوظيفة العمرانية، بالحض على العمل والبناء⁽¹²⁶⁾ وتوضيح القيم الإسلامية التي تحكم المهمة العمرانية، ومراقبة جوانب الخلل وفضح أي إفساد أو تقصير سواء أكان صادراً من قبل الأفراد أم الجماعات أم الهيئات. وذلك في إطار الالتزام بالقيم الإسلامية في العمل الإعلامي.

- المساهمة في تحقيق مجتمع العبودية الخالصة لله سبحانه وتعالى، بترسيخ عقيدة الإيمان بالله الواحد الأحد في نفوس الناس⁽¹²⁷⁾، وترسيخ السيادة لشريعته⁽¹²⁸⁾ وفضح أي انحراف عنها والدعوة لتصحيحه⁽¹²⁹⁾.

- المساهمة في إعلاء كلمة الله في أرضه بالدعوة للإسلام في شتى بقاع الأرض، وبالسبل المتاحة⁽¹³⁰⁾ وبذلك يساهم الإعلام في المهمة الثالثة لمجتمع الاستخلاف.

وكما حددت شريعة الإسلام المهام التي ينبغي على وسائل الإعلام المساهمة في تحقيقها، فقد حددت أيضاً السبل التي ينبغي أن تهتدى بها في

(126) سفر. الإعلام موقف، مرجع سابق، ص 61؛ كذلك العويني. الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 38.

(127) ابن ثابت. الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 121.

(128) الشنقيطي، محمد سيد ساداتي. الإعلام الإسلامي، الأهداف والوظائف، سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام، الرياض: دار عالم الكتب، 1991، ص 7.

(129) إمام. الإنسان والدولة، مرجع سابق، ص 193-200.

(130) المرجع السابق، ص 214-216.

سعيها لإنجاز هذه المهام، سواء كان ذلك على مستوى المجتمع الداخلي الذي تعمل به، أم على المستوى الدولي. فوسائل إعلام المجتمع المسلم مأمورة في كل ذلك بالالتزام بالإطار الذي رسمته لها الشريعة.

وإذا نظرنا إلى الإطار الذي ينبغي أن تتحرك وسائل إعلام المجتمع المسلم على هداية، في سعيها إلى تحقيق أهداف ومصالح مجتمعها الخارجية نجد أنه إطار يلزمها بأسمى وأعدل أشكال الإعلام الدولي فهي - في ظله - لا تنطلق في سعيها لتحقيق أهداف مجتمعها تبعاً للإطار الذي تحدده لها أخلاقيات المصلحة، وإنما تلتزم بما وضعته شريعة الإسلام من قواعد أخلاقية سامية للتعامل مع غيرها من المجتمعات الإنسانية سواء في زمن السلم أم زمن الحرب⁽¹³¹⁾.

وهكذا وكما تتحدد مهام وسائل الإعلام تبعاً للغايات العليا التي حددها الإسلام للمجتمع المسلم، تتحدد حركتها في سبيل تحقيق هذه الغايات تبعاً لشريعته⁽¹³²⁾.

انعكاسات غايات الفرد المسلم على العملية الإعلامية

إذا كانت غايات الفرد في الكوزمولوجيا العلمانية، كما ذكرنا، لا تعد غايات مقنعة، وإنما هي وسائل ضخمت في ظل إسقاط الحياة الآخرة - وهي الغاية الحقيقية - من الحساب، وبالتالي إسقاط أي أهمية حقيقية للجانب الروحي، لتصبح الغايات الدنيوية غايات عليا ينفق المرء حياته من أجلها. إذا كان هذا هو حال غايات المؤمن بالكوزمولوجيا العلمانية، فإن الكوزمولوجيا الإسلامية تمد الإنسان بالغايات الحقيقية التي ينبغي أن يُحسن السعي للفوز بها، والتي تتمثل في أعلى درجاتها في طاعة خالقه والسعي الدؤوب لنيل رضوانه. وتحقيق هذه الغايات العليا له مردودان طبيعيان، هما الحياة الطيبة في الدنيا والخلود في النعيم الفردوسي في الآخرة.

(131) حول قواعد التشريع الدولي في الإسلام في زمن السلم والحرب، انظر: عفيفي، محمد الصادق. الإسلام والعلاقات الدولية، سلسلة دعوة الحق : عدد (36)، مكة المكرمة:

رابطة العالم الإسلامي، ربيع الأول 1405هـ/ديسمبر 1984م، ص 31-38.

(132) حول أخلاقيات الإعلام الإسلامي الدولي، انظر: الصاوي، أمنية؛ شرف، عبد العزيز.

نظرية الإعلام في الدعوة الإسلامية، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.، ص 189-194.

ولما كانت الحياة لن تطيب لفرد إذا ما أهمل أحد جانبي وجوده المادي والروحي، فإن الإسلام لم يحرم أتباعه من التمتع بطيبات الدنيا ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32].

ولا يختلف الفرد المسلم عن نظيره العلماني إلا في البعد عن الإسراف أو التبذير، وفي التزامه بقواعد الشريعة المتعلقة بسبل التمتع بهذه الطيبات، للتمتع بهذه الطيبات، ويتفوق عليه بإشباع الجانب الروحي . . . وهكذا تطيب الحياة.

وإذا كانت الضوابط التي يضعها المجتمع العلماني على سلوك أفرادها في سعيهم لتحقيق غايتهم وأهدافهم، تفتقر - على قلتها وعدم ثباتها - إلى آلية تلزم الأفراد بها إلزاماً ذاتياً، فإن المجتمع المسلم، قد وضعت له شريعته ضوابط أخلاقية ثابتة وشاملة لمناحي الحياة كافة، وتكفل المشرع الأعظم بمراقبة التزام كل فرد في المجتمع المسلم بهذه الأخلاقيات، ومحاسبته على أي خلل يبدر منه إذا ما استطاع الإفلات من محاسبة المجتمع⁽¹³³⁾ ولاشك أن علم الفرد المسلم أنه في كل حركة من حركاته وسكنه من سكناته تحت رعاية الله وسلطانه ورقابته يجعله «يستلهمه كمشروع لحركته حتى في أدق التفاصيل»⁽¹³⁴⁾ كما يدفعه إلى الالتزام الكامل بكل ما أمر، حتى لو علم أنه سينجو من المحاسبة على تقصيره في هذا الأمر في الدنيا، هذا من ناحية، وتجنب كل ما نهى عنه، حتى لو كان يعلم تماماً أنه سينجو من أدنى عقاب أو لوم في هذه الدنيا إذا اقترف ما نهى الله عنه، من ناحية أخرى.

بعد هذا العرض الموجز لغايات الفرد المسلم وسبل تحقيقها، نعرض لأهم

(133) حول بواغث الالتزام الأخلاقي في الإسلام، انظر: السماحي. الضمير والالتزام الخلقي بين المذاهب الفكرية والإسلامية: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 187-192؛ شلتوت. منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع، مرجع سابق، ص 35-36؛ العربي، محمد ممدوح. الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 208-229؛ الرخيلي، محمد. وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1991، ص 90-93.

(134) دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 134.

انعكاسات هذه الغايات التي تسكن الذات المسلمة، على دورها في العملية الإعلامية سواء أكان الفرد «مرسلاً أم مستقبلاً».

أ - انعكاس غايات الفرد المسلم «كمرسل» على دوره في العملية الإعلامية

لا شك أن المؤمن الحق الذي يتخذ من إرضاء خالقه غاية عليا، يلتزم في كل رسالة بصيغها أو يتحكم في صنعها - (سواء أكان قائماً بالاتصال أم مالِكاً للوسيلة الإعلامية أو متحكماً فيها) - بالصورة التي تخدم غايته العليا مهما كانت النتائج:

- فهو كقائم بالاتصال يسعى لنشر ما يمليه عليه دينه، ويحقق المصالح والمنافع الحقيقية لمستقبله، ويرضى خالقه، مهما واجه في سبيل ذلك من عقبات.

- فهو لا يخشى غضب مالك الوسيلة الإعلامية التي يعمل بها، أو غضبة المتحكم فيها حتى لو نجم عن ذلك فقدانه لعمله في هذه الوسيلة ﴿فَلَا تَخْشَوُا الْكَاسَ وَالْأَخْشُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: 44]. فهو يعلم أن الرزق من عند الله وهو المتكفل به ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [هود: 6]. وهو لا يخشى فقدان مكانته في هذه الوسيلة لأنه يعلم أن من يعز أو يذل هو الله، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَبْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26].

- كما أنه في سبيل سعيه لنيل رضوان خالقه، يعلن الحق حتى لو كان في ذلك تهديد لحياته من قبل الحاكم، لأنه يعلم أن الموت والحياة بيد الخالق ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِنَبَأً مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145]. وحتى إذا شاء الله أن يفقده حياته في سبيل الدعوة إلى الحق فإنه يعلم أن له عند الله أجراً عظيماً ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169].

وهكذا فما دام الأمر كله بيد الخالق، فلا مجال للخوف أبداً على شيء،

وبذلك يستمد الفرد من هذا التأمين الإلهي زادا يجعله يستهين بالحياة ويدفع برأيه إلى ساحة العلانية غير مبال بما قد ينتظره، حتى لو كان ذهاب الحياة نفسها⁽¹³⁵⁾.

- والفرد المؤمن كمالك للوسيلة الإعلامية يعلى رضوان الله على أي نفع مادي يعود عليه من جراء امتلاك هذه الوسيلة مهما كان حجمه. ومن ثم فإنه لا يبت عبثا إلا تلك الرسائل التي ترضى عنها شريعة خالقه، لا تلك التي تُرضى رغبات جماهيره وأهواءهم.

- كما أن الفرد المؤمن إذا ما كان متحكماً أو له قدر من السلطان على ما تبثه وسائل الإعلام في مجتمعه، يستخدم هذه الوسائل بالشكل الذي يحقق غايته العليا وهي رضوان الله، لا بما يحقق له مجدا زائلا أو شهرة زائفة أو غير ذلك من عرض الدنيا.

وهكذا فإن التزام الفرد المسلم بمصلحته الحقيقية المتمثلة في تحقيق أسمى الغايات وهي رضوان الله - سبحانه وتعالى - يؤدي بشكل تلقائي إلى التزامه بشريعة الله ومنهجه، والتي تحقق لأفراد المجتمع المسلم السعادة في الدارين.

ب - انعكاسات غايات الفرد المسلم «كمستقبل» على دوره في العملية الإعلامية

لا شك أن الفرد المسلم يسعى «كمستقبل» للتعرض للرسائل الإعلامية التي تقرها شريعة خالقه، ويتجنب كل ما قد يسخطه عليه مهما كان في التعرض لهذه الرسائل من متع عاجلة تستجدي غرائزه وتثير شهواته. ولا شك أن صانع الرسالة الإعلامية عندما يضع في حسابه طبيعة الرسالة التي يحبذها جمهوره المسلم فإن ذلك يدفعه لا محالة لصياغة رسائله صياغة أخلاقية راقية، فضلا عن كونه لن يبت من الرسائل إلا كل ما هو نافع ومفيد⁽¹³⁶⁾.

(135) مصطفى، محمود يوسف. حرية الرأي في الإسلام، القاهرة: مكتبة غريب، د.ت.، ص 46.

(136) حول انعكاسات سمات الفرد المسلم «كمستقبل» على صياغة المرسل لرسائله الإعلامية، انظر: حجاب، محمد منير. مبادئ الإعلام الإسلامي، د.ن، 1982، ص 26-30.

من خلال عرضنا السابق للغايات التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية معتنقيها، والنظريات الاجتماعية التي وضعت لتحقيق هذه الغايات، والدور الذي ألقته هذه النظريات على وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق هذه الغايات، وانعكاسات هذه الغايات على الواقع الفعلي للإعلام في المجتمعات العلمانية، ومن خلال عرضنا للغايات المناظرة التي تبشر بها الكوزمولوجيا الإسلامية، والدور الملقى على كاهل المجتمع المسلم في تحقيقها، وما يلقيه المجتمع المسلم على عاتق وسائل الإعلام من مسؤولية للمساهمة في تحقيق هذه الغايات تتضح لنا حقيقة جلية تتمثل فيما يلي:

- أن الغايات التي تسعى وسائل الإعلام في ظل الكوزمولوجيا العلمانية للمساهمة في تحقيقها - سواء للأفراد أم للمجتمعات - تختلف اختلافاً بيناً عن الغايات التي تسعى لها وسائل الإعلام في ظل الكوزمولوجيا الإسلامية. فعلى حين تحصر وسائل الإعلام - طبقاً لغايات الكوزمولوجيا الدنيوية - كامل جهدها في المساهمة في تحقيق أهداف دنيوية محضة، ولا تلقي بالاً لمصير الإنسان بعد هذه الحياة، وعلى حين ينحصر دورها في المساهمة في تحقيق إشباع الأهداف والغايات الحسية والمادية للأفراد، دون أن تلقي لمتطلبات الروح بالاً، نجد أن وسائل الإعلام الملتزمة بالمساهمة في تحقيق غايات الكوزمولوجيا الإسلامية، ينبغي أن تساهم في مساعدة الفرد في تحقيق غايته الدنيوية والأخروية، وأن تسعى للمساهمة في تلبية حاجاته المادية والروحية. وعلى حين أن وسائل الإعلام في ظل فلسفات الإعلام الوضعية تسعى للمساهمة في تحقيق غايات مجتمعتها الدنيوية المحضة والتي تتمحور غالباً حول تحقيق التقدم في شتى المجالات، والتفوق على ما عداه من مجتمعات. وما إلى ذلك مما تتطلع إليه المجتمعات العلمانية في واقع الحال، وتسعى إلى تحقيقه بكل السبل المشروعة وغير المشروعة. فإن وسائل الإعلام في ظل الفلسفة الإعلامية التي تتمشى مع غايات الكوزمولوجيا الإسلامية، ينبغي أن يصبح هماً الحقيقي خلال سعيها للمساهمة في تحقيق غايات مجتمعتها المسلم - منصباً على تحقيق مجتمع الاستخلاف، والمساهمة في قيام الأمة المسلمة بدورها في الشهادة على أمم الأرض، وإعلاء كلمة الله وتوصيلها لكل آذن،

وذلك بالإضافة لمساهمتها في كل ما يحقق للمجتمع المسلم عناصر القوة والغلبة على أعدائه، ملتزمة في ظل ذلك بأخلاقيات الإسلام السامية.

وهكذا ومن خلال هذه الموازنة السريعة بين مجمل الغايات التي ينبغي أن تُسهم في تحقيقها وسائل الإعلام في الكوزمولوجيا العلمانية، ومجمل الغايات التي ينبغي أن تساهم في تحقيقها وسائل الإعلام في الكوزمولوجيا الإسلامية، يتضح لنا وبجلاء أن الفلسفة الإعلامية التي تُنظر لعمل فلسفات الإعلام في الكوزمولوجيا الإسلامية لا بد أن تختلف عن نظيرتها في الكوزمولوجيا العلمانية، وإن كانت هناك إمكانية للالتقاء بينهما، فإنها قد تكون في استفادة فلسفة الإعلام الإسلامية من بعض الأساليب التي تلجأ إليها هذه الفلسفات كسبل مثلى لتحقيق أعلى فاعلية لمساهمة وسائل الإعلام في غايات المجتمع، بشرط ألا تحمل هذه الأساليب في طياتها أية مضامين تتنافي مع أهداف وغايات الكوزمولوجيا الإسلامية.

الخلاصة

من خلال عرضنا - في هذا الباب - لملامح الكوزمولوجيا التي ثار عليها الإسلام قبل أن يثور عليها العقل الغربي، ومن خلال عرضنا للكيفية التي تسنى خلالها للعقل الوضعي القضاء على هيمنة هذه الكوزمولوجيا، وبناء كوزمولوجيا جديدة بديلة لها، ومن خلال عرضنا للكيفية التي تم خلالها التنظير للفكر الاجتماعي والإعلامي الوضعي بالصورة التي يحقق بها غايات هذه الكوزمولوجيا، ومن خلال مناقشتنا النقدية للمسلمة الرئيس في هذه الكوزمولوجيا، وعرضنا لأوجه الخلل والقصور التي خلفتها في مسلماتها الفرعية وغاياتها وما قام في ظلها من فكر اجتماعي وإعلامي، ومقارنة كل ذلك بمسلمات الكوزمولوجيا الإسلامية وغايتها، وانعكاساتها على الفكر الاجتماعي والإعلامي الذي يلائمها، من خلال كل ذلك يمكن أن نخلص إلى عدة نتائج تتمثل أهمها فيما يلي:

- أن ما دعى العقل الغربي للخروج على الكوزمولوجيا المسيحية وابتداعه للكوزمولوجيا العلمانية، وما أقامه في ظلها من فكر اجتماعي وإعلامي

يناسبها، لا أثر له البتة في الكوزمولوجيا الإسلامية التي تجل العقل وتعلّى من شأنه.

- أن المسلمة أو المقدمة الرئيس التي يقوم عليها ببيان الكوزمولوجيا العلمانية بأسرها، تقوم على منطق خاطئ أساساً، هذا بالإضافة إلى تهاوي معطيات العلم المادي التي مثلت أهم ركائزها، في القرن العشرين، ومن ثم فإن هذا يجعلها قائمة على غير أساس حتى من العلم المادي نفسه، مما يجعل المنطق السوي يرفض التسليم بها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ما أظهرته الموازنة بين هذه المسلمة والمسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية من اختلاف كامل بينهما لاشك يجعل رفض هذه المسلمة من قبل كل معتنقي الكوزمولوجيا الإسلامية أمراً حتمياً، كما يدفع - وبشكل حتمي - أيضاً إلى رفض كل ما يقوم عليها من أبنية فكرية اجتماعية أو إعلامية ما دمنا نرفض الأساس الذي تقوم عليه.

- أن المنهجية التي تم في ضوئها بناء العلوم الاجتماعية بما فيها فلسفات الإعلام الوضعية، والتي تستبعد الاستعانة بأي مصدر فوق بشري كمصدر علوي للحقائق الثابتة، ولا تؤمن إلا بكل ما هو محسوس، وتعتمد اعتماداً كاملاً على العقل القاصر بطبيعته في فهم وتفسير هذا الواقع والتنظير لسبل التفاعل المثلى مع معطياته، من الطبيعي أن تنتج أبنية فكرية ذات صحة نسبية، وعرضة للتغير تبعاً لظهور متغيرات جديدة. ومن ثم فإن هذا يشكك في صحة وصلاحيّة الفلسفات الإعلامية الوضعية سواء لمجتمعاتها أو لغيرها من أساسها.

- أن المنهجية التي يتم في ضوئها إقامة أي بناء نظري في الكوزمولوجيا الإسلامية تختلف اختلافاً تاماً عن نظيرتها الوضعية، وهذا كفيل بأن يجعل اقتباس أي بناء نظري وضعي وغرسه في الأرضية الإسلامية قائماً على غير أساس، وهذا لا شك ينطبق بوضوح على فلسفات الإعلام التي أنتجتها المنهجية الوضعية كما ينطبق على أي بناء فكري وضعي يحاول البعض غرسه في الأرضية الإسلامية.

- أن إنكار الكوزمولوجيا العلمانية للحياة الآخرة أو على الأقل إسقاط أي أهمية لها، وحصر اهتماماتها في حيز هذه الدنيا، وبناء نظريات اجتماعية تنظر في شتى مناحيها للكيفية المثلى التي يمكن من خلالها تحقيق هذه الغايات للأفراد والمجتمعات، كان من الطبيعي أن يفرز فكراً إعلامياً ينصب كامل اهتمامه على رسم أفضل السبل التي يمكن من خلالها أن تساهم وسائل الإعلام في تحقيق هذه الغايات. ومن الطبيعي أن يكون مثل هذا الفكر الإعلامي، وما أفرزه من فلسفات مختلفة غير صالح لتحقيق غايات مغايرة مثل غايات الكوزمولوجيا الإسلامية

ومن خلال هذه النتيجة الأخيرة، وعلى ضوء ما سبقها من نتائج مما تكشف لنا عبر دراستنا النقدية لفلسفات الإعلام الوضعية، على مستوى المقدمات الأساسية التي أفرزتها. ومن خلال مقارنة هذه المقدمات بالمقدمات المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية. يتبين لنا عدم صلاحية النقل الكامل لأي فلسفة من فلسفات الإعلام الوضعية إلى الأرضية الإسلامية لأن هذه الفلسفات تشكلت أساساً بالصورة التي تمكنها من المساهمة في تحقيق غايات كوزمولوجيا مغايرة تماماً للكوزمولوجيا الإسلامية. وإن كان هذا لا يعني الجزم بعدم إمكانية الاستفادة من بعض طروحات هذه الفلسفات، وهو ما ستكشف عنه دراستنا للمقدمات المباشرة التي شكلت الملامح الدقيقة لها ولمقولات هذه الفلسفات نفسها.

الباب الثاني

المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام الوضعية
والمقدمات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد

ذكرنا آنفاً أن النظريات الاجتماعية الوضعية بشتى فروعها - السياسية والإعلامية... الخ - لا تعدو أن تكون وسائل فكرية تنطلق من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية ساعية للمساهمة في تحقيق غاياتها. ورغم أن هذه النظريات تتحد في المنطلقات والغايات إلا أنها تختلف فيما بينها حول الكيفية المثلى لتحقيق هذه الغايات ويعود هذا الاختلاف - وبشكل أساسي - إلى المسلمة الفرعية الأولى في الكوزمولوجيا العلمانية والتي تنطلق منها هذه النظريات وهي مسلمة «عدم وجود مصدر علوي للحقيقة» والتي ترتب عليها، وبشكل طبيعي، إلقاء عبء التنظير للوجود الاجتماعي الأمثل - وبصورة كاملة - على عاتق العقل البشري بقدراته المحدودة التي تجعل إدراكه للظواهر المحيطة به - ولا سيما الظواهر الإنسانية المعقدة بطبيعتها - إدراكاً جزئياً - ، وهذا ما يجعل أحكامه التي يصدرها بصدها تتسم بالنسبية، وعرضة للتغير بتغير الزمان والمكان، ويفتح مجالاً واسعاً أمام الخلاف بين الرؤى التي تعالج قضية واحدة، نتيجة لاحتوائية تركيز كل رؤية منها على جانب مغاير لما قد يحظى باهتمام عداها من الرؤى التي تتناول القضية نفسها.

وفي ظل ذلك كان من الطبيعي أن يقع اختلاف بين طروحات المفكرين الاجتماعيين حول الكيفية المثلى التي يمكن خلالها تحقيق الوجود السعيد للكائن البشري في حيز هذه الحياة الدنيا، ورغم أن الإنسان كان في جميع النظريات الاجتماعية الوضعية - محور دراستنا - هو المنطلق والغاية، إلا أن اختلاف الزاوية التي نظر منها دعاه كل نظرية من هذه النظريات إلى الإنسان في

محاولتهم لفهم حقيقته، والتعرف على سماته وطبائعه - كانت العلة الأساسية الكامنة وراء اختلاف تصور هذه النظريات للشكل الأمثل الذي يناسبه من أشكال الاجتماع الإنساني، وما انبنى على ذلك من اختلاف طروحات هذه النظريات حول السمات الواجب توافرها في الكيان الاجتماعي أو الدولة التي ينبغي أن يعيش في كنفها، والشكل الأمثل من العلاقة الذي ينبغي أن يسود بينه وبين الدولة، وبينه وبين أقرانه. كما امتد الخلاف بين المنظرين حول طبيعة الإنسان إلى الاختلاف بينهم حول طبيعة الحقيقة وما إذا كانت هناك إمكانية لإدراكها من قبل كل فرد، أم أن إمكانية الوصول إليها حكر على فئة معينة.

وعلى ضوء طروحات مفكري كل نظرية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة ومدى قدرة كل فرد على الوصول إليها، وطبيعة الكيان السياسي، أو «الدولة» التي تناسبه، والعلاقة المثلى التي ينبغي أن تقوم بينه وبين الدولة تم التنظير لشتى مناحي الحياة الاجتماعية - (السياسية - الاقتصادية - الإعلامية... إلخ) - في كل نظرية من هذه النظريات الاجتماعية⁽¹⁾.

(1) وهي النظرية الليبرالية بمراحلتيها «التقليدية» و«المحدثة» والنظرية الاشتراكية. بالإضافة «للفكر الاجتماعي التنموي» والذي يقصد به الباحث - إن جاز التعبير - الفكر الاجتماعي السائد في البلدان النامية والذي تتبناه وتروج له النخب الحاكمة في هذه البلدان، وتشابه طروحات هذا الفكر في أغلب هذه البلدان - رغم وجود بعض الفروق بين بلد وآخر - في المنطق والغاية؛ فهو من ناحية ينطلق من التعامل مع واقع متشابه في الكثير من هذه البلدان يتمثل في تدني مستوى المعيشة، وتفشي الجهل والامية وسيادة ظاهرة القبلية والعشائرية، وما إلى ذلك، كما تشابه هذه البلدان في المرحلة الحضارية التي تمر بها، والتي تقف بها بعيدا عن ركب التقدم الذي حققه العالم الغربي. نتيجة مما عانته هذه البلدان من استنزاف لطاقتها ومواردها على أيدي الاستعمار الغربي.

والفكر التنموي يتشابه من ناحية الغاية، حيث أن جميع دول العالم الثالث تتخذ من التنمية والتحديث الهدف الرئيسي الذي تسعى إليه؛ انظر: منها. النظرية السياسية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 184؛ وهكذا يخلق تشابه الواقع الذي ينطلق منه الفكر الاجتماعي في أغلب بلدان العالم الثالث، ووحدة الغاية تشابهاً في الفكر السائد في هذه البلدان ويصبغه بصبغه خاصة، حتى وإن مال نحو تبني بعض الأفكار الليبرالية أو نحو تبني بعض الأفكار الاشتراكية. وهذا ما يجعل وصف هذا الفكر الاجتماعي، بالفكر الاجتماعي التنموي، وصفاً يستند إلى أساس مقبول، ويجعل تسمية الفلسفة الإعلامية التي أفرزها هذا الفكر بفلسفة الإعلام التنموي تسمية لا تفتقر إلى الدقة.

وهكذا وبلغ المنطق، يمكن أن نقول أن المقولات التي تتبناها كل نظرية من النظريات الاجتماعية حول النقاط سالفة الذكر، تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي لا تعدو أن تكون مقولات الفكر الإعلامي في أي نظرية منها - مثله في ذلك مثل باقي مناحي الفكر الاجتماعي - نتائجاً لازمة عنها.

وكما تناولنا في الفصل السابق بالنقد والمقارنة المقدمات الأساسية التي شكلت الملامح العامة لجميع فلسفات الإعلام الوضعية وتبين لنا ما يشوبها من أوجه الخلل والقصور، ومدى الاختلاف بينها وبين المقدمات المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، وانعكاسات كل ذلك على الصورة الكلية لجميع فلسفات الإعلام الوضعية، نحاول في هذا الباب تناول هذه المقولات - مقولات الفكر الاجتماعي - تناولاً نقدياً لتبيين أوجه الخلل والقصور التي تتعاورها - وذلك كنتيجة طبيعية لقيامها على مقدمات قاصرة كما تبين لنا في الفصل السابق - ولتبيين انعكاسات ذلك على بنية الفلسفة الإعلامية التي أفرزتها هذه المقولات في كل نظرية من النظريات الاجتماعية - محور دراستنا - ، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نحاول تبين أوجه الاختلاف والاتفاق بين هذه المقولات والمقولات التي تناظرها في الفكر الاجتماعي الإسلامي، كخطوة شبة نهائية للحكم على سلامة نقل أي من طروحات فلسفات الإعلام التي أفرزها الفكر الاجتماعي الوضعي إلى الفكر الاجتماعي الإسلامي من عدمه.

ولما كان هدف هذه الدراسة ينحصر في تناول الجانب الإعلامي من النظريات الاجتماعية الوضعية، فإن هذا يعني أنه ما يهم الباحث تناوله من المقولات الأساسية التي تتبناها كل نظرية من هذه النظريات حول طبيعة الإنسان، طبيعة الدولة، طبيعة الحقيقة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، هي تلك المقولات التي لها تأثير في تشكيل الفكر الإعلامي في كل واحدة منها سواء أكان هذا التأثير مباشراً أم تأثيراً غير مباشر.

وعبر صفحات هذا الفصل يتناول الباحث طروحات النظريات الاجتماعية الوضعية بالنقد، وبالمقارنة مع الطروحات المناظرة لها في الفكر الإسلامي، والتي تتعلق بطبيعة الإنسان، طبيعة الحقيقة، طبيعة الدولة، طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة.

مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الإنسان

تمهيد

من الطبيعي أن يكون فهم طبيعة الإنسان - التي تعد غاية الفكر الاجتماعي تلمس ملامح المجتمع الأمثل الذي يحقق فيه هذا الكائن سعادته - نقطة البداية التي ينطلق منها أي مفكر في إقامة نظريته الاجتماعية، متخذاً من المعطيات التي أمده بها استقراؤه لطبيعة هذا الكائن المقدمات الأساسية للبناء النظري الذي يقيمه لنظريته.

ورغم الخلاف القائم بين النظريات الاجتماعية - محور اهتمام هذه الدراسة - حول السمات التي تميز طبيعة الكائن البشري، إلا أن كتابات هذه النظريات تبدأ بتحديد لماهية هذا الكائن أو تعريف له ينطلق من كونه حيواناً. حيث يعرف الإنسان بأنه حيوان مضافاً إليه اسم العلم الاجتماعي موضع الاهتمام. فتارة يكون حيواناً اجتماعياً وتارة سياسياً أو اقتصادياً أو أخلاقياً... إلخ⁽¹⁾.

وتنطلق هذه التعريفات للموجود البشري - في صورتها المحدثه - من استبطان مفاهيم النظرية التطورية التي ترى أن الإنسان أرقى أطوار الكائن الحي الذي بدا بالحيوان أو الكائن وحيد الخلية ثم تطور إلى القرد ثم إلى الإنسان

(1) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 193؛ انظر كذلك: الشيباني. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 29-31؛ العجمي. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، مرجع سابق، ص 11.

الذي هو تطور مباشر للقرن⁽²⁾. ورغم أن المفكرين الوضعيين ينظرون إلى الإنسان على أنه حيوان، والفارق بينه وبين غيره من الحيوانات فارق في الدرجة لا فارق في النوع⁽³⁾. قبل ظهور نظرية التطور بأمَد بعيد، إلا أن ظهور هذه النظرية أمد دعاة الوضعية بنوع من الشرعية العلمية التي كانوا يتوقون إليها - رغم الانتقادات النافذة التي وجهت إليها⁽⁴⁾ - كما أضفت هذه النظرية نوعاً من اليقين على فكرة تقدم البشرية في خط تطوري صاعد، ولما كان الإنسان الأوروبي يفف على قمة هذا التطور، فلا مناص أمام إنسان المجتمعات الأخرى - إذا ما أراد أن يرتقي في درجات التطور - من أن يسلك الطريق نفسه الذي سلكه الإنسان الأوروبي.

ورغم الاتفاق الحادث بين المفكرين الوضعيين حول أصل الكائن البشري، وحول اتجاهه بشكل صاعد نحو الترقى والكمال، إلا أنهم اختلفوا في تحديد السمات التي تميز طبيعة ذلك الكائن، وفي تحديد الكيفية التي تمكنه من بلوغ الكمال الذي يتوق إليه في هذه الحياة، ويعود لاختلافهم حول هاتين النقطتين، اختلاف النظريات الاجتماعية التي طرحها كل فريق منهم.

وينقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة هي:

المبحث الأول: طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الليبرالي.

المبحث الثاني: طبيعة الإنسان في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي والتنموي.

المبحث الثالث: طبيعة الإنسان في الفكر الإسلامي.

وسوف يتبع الباحث هذا التقسيم في الفصول التالية خلال استعراضه لباقي مقولات النظريات الاجتماعية الوضعية.

(2) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 193.

(3) المرجع السابق، ص 194.

(4) حول أوجه النقد التي صوبت إلى النظرية التطورية انظر: عزام، محفوظ علي. نظرية التطور عند مفكري الإسلام: دراسة مقارنة، القاهرة: دار الهداية، 1986، ص 225-241؛ بلوت، شمس الدين آق. دارون ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، القاهرة: دار الصحوة، 1986، ص 14-114؛ خضر، عبد العليم عبد الرحمن. الإنسان والكون في القرآن والعلم، جدة: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 1983، ص 47-85.

المبحث الأول

طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الليبرالي

رغم وجود فروق بين نظرة مرحلتي النظرية الاجتماعية الليبرالية (التقليدية والمحدثة) إلى طبيعة الإنسان إلا أنهما تتشاطران قاسماً مشتركاً وهو تكريس مبادئهما لكرامة الإنسان⁽⁵⁾، ونجد في كليتهما التأكيد على الأهمية الكبرى للفردية الإنسانية ملمحاً راسخاً من ملامحهما.

وإذا نظرنا إلى أهم الافتراضات التي طرحتها النظرية الليبرالية بمرحلتها الكلاسيكية والمحدثة حول الطبيعة البشرية نجد أن هناك افتراضين أساسيين يعدان بمثابة المقدمات المباشرة التي قام عليها الجانب الإعلامي من الفكر الليبرالي، كما يعدان في الوقت نفسه من أهم الافتراضات التي شكلت ملامح النظرية الليبرالية بأسرها، هذان الافتراضان هما: افتراض أن الإنسان كائن عقلائي، وافتراض أنه كائن أخلاقي.

وقبل الحديث عن ملامح هاتين الفرضيتين في مرحلتي الليبرالية يجدر بنا استعراض بعض النقاط التي تتعلق بنظرة الليبرالية إلى طبيعة الإنسان والتي يعد تناولها ضرورة لفهم طروحات الفلسفة الليبرالية - بمرحلتها - حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة بما في ذلك علاقتهما فيما يخص الجانب الإعلامي.

الفرد وحدة مستقلة سابق في وجوده على المجتمع

ذهب مؤسسو الليبرالية إلى أن الفرد وحده مستقلة، له وجود سابق على المجتمع، ولم يروا في هذا الادعاء أنه مجرد افتراض، وإنما رأوا أنه أمر تؤكده النتائج العلمية، ولقد كان أخطر هذه النتائج ما أكدته علماء الطبيعة من أن خواص المواد كلها تحددها طبيعة الذرات المستقلة والتي تعتبر وحدات قائمه

(5) أبو شهوة وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 269.

بنفسها، وتستمد طبيعتها من نفسها وليس من علاقتها ببعضها البعض. وقد استغل الفكر السياسي هذا التصوير في تحديد وضع الإنسان في المجتمع وصلاته به، حيث نقله من نطاق العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية، فنظر إلى الفرد - على نحو ما كانت تنظر العلوم الطبيعية إلى الذرات - على أنه وحدة قائمة بنفسها لا تقبل الانقسام، وأن ما يحدد طبيعته الحقيقية الجوهر "essence" أو بالأحرى العناصر التي لا تقبل الانقسام لا الوظيفة "Function"⁽⁶⁾.

وعلى ضوء هذه النظرة إلى كل فرد على أنه وحدة أدبية مستقلة بذاتها رأى دعاة الليبرالية أن الفرد بهذا الوصف يمتلك حقوقاً أساسية نابعة من كونه إنساناً⁽⁷⁾ وقد ترتب على القول بأن الإنسان يمتلك هذه الحقوق بوصفها حقوق متجذرة في طبيعته البشرية، وأنها كامنة في الأفراد بسبب إنسانيتهم، وأنها مستخلصة - بمعنى ما - من طبيعة الأشياء، أن أُسبغ عليها مهابة الوجود الطبيعي والكوني، ولما كان الإيمان بالله - سبحانه وتعالى - قد حل محله وبالتدريج الإيمان بفكرة الطبيعة، فقد أطلق على هذه الحقوق الخالدة اسم «الحقوق الطبيعية» وقد وجدت الحقوق الطبيعية في فكرة القانون الطبيعي⁽⁸⁾ ما يدعمها⁽⁹⁾ ورغم أن فكرة القانون الطبيعي فكرة قديمة وتعود إلى الإغريق⁽¹⁰⁾ إلا

(6) انظر: عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص 9-10؛ أبو شهيو وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 274، 275.

(7) قربان، ملحم. الحقوق الطبيعية، سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص 132.

(8) يعرف القانون الطبيعي أيضاً بالقانون العقلي، والقانون المثالي، والقانون الفطري، وهو عموماً مجموعة المبادئ والقواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي للإنسان، والتي لا تمت بصلة إلى التقاليد والعادات أو نصوص التشريع، وإنما مصدرها الإلهام الفطري السليم والإدراك العقلي الصائب؛ انظر: الهراوي، عبد السميع. القانون الطبيعي وقواعد العدالة، سلسلة كتابك (109)، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 8.

(9) عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 16.

(10) حول تاريخ ظهور فكرة القانون الطبيعي وتطوره، انظر: الهراوي. القانون الطبيعي وقواعد العدالة، مرجع سابق، ص 12-13؛ قربان، ملحم. القانون الطبيعي، سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982، ص 23-64.

أن هذا الدور الذي لعبته في تبرير ودعم حقوق الإنسان، هو ما أعطاها قوتها وحيويتها في العصر الحديث. حتى أنه يمكن الادعاء أن الحديث عن القانون الطبيعي أصبح لا يقصد به مطلقاً قانوناً طبيعياً، بل بالأحرى الحق الذي يتمتع به الإنسان بفضل ذلك القانون⁽¹¹⁾.

وعلى أساس نظرة المفكرين الليبراليين إلى أن الإنسان - مطلق إنسان - يتمتع بهذه الحقوق الطبيعية النابعة من كونه إنساناً كان من الطبيعي أن يروا أن الكيان الاجتماعي الذي يناسب هذا الكائن هو ذلك الكيان الذي يحافظ له على هذه الحقوق، ويتيح له التمتع بها في أمن وطمأنينة⁽¹²⁾ وفي ضوء ذلك شرع هؤلاء المفكرون في وضع تصور لشكل الكيان الاجتماعي (الدولة) التي تناسب هذا الكائن، وللعلاقة المثلى التي ينبغي أن تسود بينه وبين هذا الكيان الاجتماعي... أي باختصار شرعوا في إقامة نظريتهم الاجتماعية.

غير أنه بمرور الوقت وجهت للحقوق الطبيعية عدة انتقادات نافذة كان أهمها ما وجه لفكرة القانون الطبيعي - التي تستند إليها الحقوق الطبيعية - على يد هيوم، ونتيجة لذلك عمل أبرز مفكري الليبرالية في القرن التاسع عشر على تبرير هذه الحقوق على أساس المنفعة وعلى أنها واقع تاريخي. وفي العصر الحالي لم يعد يطلق عليها حقوقاً طبيعية، وإنما أصبح يطلق عليها حقوقاً إنسانية، وأصبح الفكر الليبرالي المحدث يرى أن حقوق الفرد وواجباته هما وجهان لعملة واحدة، وأنه بقدر ما يتحمل الفرد من واجبات ومسؤوليات قبل مجتمعه، يحق له التمتع بهذه الحقوق⁽¹³⁾.

افتراضات النظرية الاجتماعية الليبرالية، بمرحلتها حول سمات الطبيعة البشرية

بعد هذا العرض السريع للملامح العامة لرؤية الفكر الليبرالي لحقيقة الإنسان

(11) قربان، ملحم. المنهجية والسياسة، سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص 321-322.

(12) قارن: غالي، بطرس. عيسى، محمود خيرى. المدخل إلى علم السياسة، ط4، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1974، ص 120.

(13) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 965-966.

باعتباره كائناً اجتماعياً، وما يتمتع به من حقوق طبيعية لصيقة بكيونونه، وما أدخل على هذه الرؤية من تعديل، نعرض - كما أشرنا لذلك من قبل - لأهم افتراضيين من الافتراضات التي طرحها الفكر الليبرالي حول سمات الطبيعة البشرية، على اعتبار أن هذين الافتراضيين يعدان من أهم المقدمات المباشرة التي يقوم عليها بنیان الفكر الإعلامي الليبرالي برمته، هذان الافتراضان هما افتراض عقلانية الإنسان، وافتراض أخلاقيته.

وفيما يلي نعرض - وبشكل موجز - لملامح كل افتراض من هذين الافتراضيين في الليبرالية التقليدية وانعكاساته على النظرية الإعلامية التي أفرزتها ثم نتبعه بعرض أوجه النقد التي صوبت إليه، والصورة التي آل إليها في الليبرالية المحدثّة.

أولاً: فرضية عقلانية الإنسان

يعد افتراض عقلانية الإنسان افتراضاً محورياً في الفلسفة الليبرالية بأسرها⁽¹⁴⁾، وإن كانت الآمال التي عقدتها الليبرالية التقليدية على عقلانية الإنسان وما يمكن أن يترتب عليها في نشاطه الاجتماعي أكثر بكثير من الليبرالية المحدثّة، وفيما يلي نعرض وبشكل موجز لأهم ملامح هذه الفرضية في كلتا المرحلتين.

أ - الليبرالية التقليدية

اعتنقت الليبرالية التقليدية عقيدة محصلتها أن العقل الإنساني قادر متى تجرد من ظلمات الجهل والخرافة أن يعيد تشكيل العالم بكيفية تنقّض معها الآلام والمظالم والسخافات⁽¹⁵⁾. ويعود غلو الليبرالية التقليدية في هذا الاعتقاد إلى تلك الانتصارات الباهرة التي حققها العقل في مجال علوم الطبيعة ولا سيما على يد نيوتن، مما جعل دعائها يعتقدون - قياساً على ذلك - في قدرة العقل

W. L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, p.36.

(14) انظر :

(15) مجموعة باحثين، الأيديولوجيا والسياسة، مرجع سابق ص 191.

على الإحاطة بأسرار الكون وحقائق الوجود⁽¹⁶⁾.

ويمكن حصر أهم الدلالات التي يتضمنها اعتقاد الليبرالية التقليدية في عقلانية الإنسان في دالتين اثنتين:

1 - قدرة الفرد - إذا ما استخدم عقله بصورة سليمة - على الوصول لحقائق الأشياء، وفهم قوانين الطبيعة المنظمة الرتيبة المحكمة. ويشير هذا إلى:

- أن العقل يمكنه - من خلال قدرته على فهم حقائق الأشياء فهماً سليماً أن يهدي الناس إلى السبل التي تمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم⁽¹⁷⁾ وهذا - لاشك - كفيل بأن يجعلهم يعيشون في سلام وسعادة⁽¹⁸⁾.

- أن الإنسان، من خلال استخدامه لقدراته العقلية استخداماً سليماً، يعد هو القاضي الأمثل في الحكم على صالحه، لذا يجب تركه حراً في اتباع مصالحه دونما تدخل من قبل الدولة أو الآخرين في شؤونه⁽¹⁹⁾.

2 - قدرة العقل على كبح جماح العناصر القوية في الإنسان التي تتمثل في الغرائز، العواطف، الميول والتزوات غير العاقلة⁽²⁰⁾ ويعد هذا الجانب من عقلانية الإنسان بمثابة الأساس الذي يقوم عليه افتراض أخلاقية الإنسان الذي سنعرض له بعد قليل.

هذه هي أهم ما تشير إليه فرضية عقلانية الإنسان من دلالات. وللإنصاف ينبغي أن نشير إلى أن الليبرالية التقليدية لم تسقط من حساباتها الكثير من

(16) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص 340.

(17) انظر: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 182؛

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 40.

(18) تعد هذه النظرة لقدرات العقل الأساس الذي تقوم عليه نظرة الفلسفة الاجتماعية الليبرالية لطبيعة الحقيقة والتي سوف نعرض لها في فصل تال.

(19) أبو شهوة. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 270.

(20) قربان. القوة، مرجع سابق، ص 290.

المظاهر غير العقلانية التي تتعاور السلوك الإنساني، غير أنها رأت أن أي استخدام خاطئ للعقل يعود أساساً إلى أسباب تتعلق بالبيئة التي ينمو فيها هذا العقل، ورأت أنه من خلال السيطرة على هذه البيئة وإصلاحها⁽²¹⁾ ومن خلال تربية الفرد تربية سليمة، يمكن معالجة ما يتنافى مع عقلانية الإنسان من مظاهر، يساعد على ذلك ما يتميز به العقل من إمكانية تحسين قدراته لا نهائياً .. لأنه سيبقى أبداً مطوعاً قابلاً للطرق⁽²²⁾.

انعكاسات فرضية عقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي

يعد افتراض عقلانية الإنسان في الفكر الليبرالي واحداً من أهم الافتراضات التي شكلت بنية فلسفة الإعلام الليبرالي. وترجع هذه الأهمية إلى ما ينجم عن هذا الافتراض من ضرورة منح الإنسان - هذا الكائن العقلاني الذي لديه القدرة على اكتشاف الحقائق وعرضها بتجرد وموضوعية - الحرية الكاملة في التعبير عن آرائه بخصوص ما يهمه من قضايا. وفي سبيل ذلك لا ينبغي أن تحد حريته في التعبير عن هذه الآراء إلا أقل القيود الممكنة، ولا ينبغي أيضاً أن يحول شيء بينه وبين إيصال آرائه للآخرين، وهذا ما يعني ضرورة إعطائه الحرية في تملك الوسيلة الإعلامية التي يراها مناسبة لذلك⁽²³⁾. ومن ناحية أخرى يتضمن افتراض عقلانية الإنسان أن الفرد «كمستقبل» ينبغي أن متاح له حرية الوصول إلى ما يهمه من معلومات وأفكار لأنه يستطيع باستخدام عقله أن يميز بين الصدق والكذب، والصحيح والزائف مما يصل إليه من معلومات وآراء⁽²⁴⁾.

وهكذا يفسر لنا تبني الفكر الليبرالي لافتراضية عقلانية الإنسان - وإلى حد كبير - العلة الكامنة وراء الحريات الإعلامية الواسعة التي نلمحها في فلسفة الإعلام الليبرالي.

(21) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 187.

(22) سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 131-132.

(23) حول أهم انعكاسات فرضية عقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي الليبرالي، انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 40-50.

(24) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 93-103.

أهم أوجه النقد التي صوبت قبل فرضية عقلانية الإنسان

جابه تصور الفكر الليبرالي الكلاسيكي لعقلانية الإنسان، وما أقام عليه من آمال عريضة في بلوغ المجتمع الفردوسي على هذه الأرض، أوجه نقد عدة، تأتي على رأسها المعطيات المستمدة من الواقع والتي تشكل بوضوح في عدم سلامة الكثير من ادعاءات الليبرالية - المبالغ فيها - بشأن عقلانية الإنسان، سواء تلك التي تتعلق بقدرة العقل على فهم حقائق الأمور والوصول بشأنها إلى أحكام صائبة، أم تلك التي تتصل بالوثوق في قدرة العقل على كبح نزوات صاحبه وميوله ورغباته.

ويمكن حصر أهم هذه الانتقادات فيما يلي:

- أن علوم الإنسان الحديثة لا تخفي عنا أن كينونتنا البشرية تتقوم بمكونات أنثروبولوجية ليست القوة الإدراكية إلا واحدة منها، وأن الحاجة إلى المعرفة العقلية ليست إلا حاجة من بين عدة حاجات. فثمة إلى جانب القوة العقلية مكون الثقافة الموروثة، ومكون الإرادة، والمكون السيكلولوجي بأطيافه «الشعورية» والعاطفية والوجدانية، والمكون اللاعقلاني «اللاشعوري» بما ينطوي عليه من رغبات ودوافع ومناشط سوية وغير سوية، وما إلى ذلك من مكونات لها تأثير لا يمكن إنكاره على ما يصل إليه الفرد من حكم حول أمر من الأمور⁽²⁵⁾.

- أن عقل الفرد قد يشوه الحقيقة ليخدم احتياجاته الداخلية، ومن ثم وعلى أساس هذا التشويه يتقدم لينظم حياته⁽²⁶⁾. وفي مثل هذه الحالة فإن العقل

(25) جعدان. «وعود نهايات القرن: من نقد العقل إلى نقد الفعل»، مرجع سابق، ص 30-31؛ انظر أيضاً حول المؤثرات غير العقلانية في فكر الفرد: شومبيتر. الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية. مرجع سابق، ج2، ص 37-39؛ حجاب، محمد منير. «الإنسان بين نظريات الإعلام المعاصر والنظرية الإسلامية في الإعلام». مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع 13، 14، 1403، 1404هـ)، ص 709؛ جابر، سامية محمد. النظريات السياسية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 153-154. ميد، هنتر. الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1969، ص 60.

(26) قربان. القوة، مرجع سابق، ص 291.

لا يصبح أكثر من ملكة عقلية لإجراء حسابات الوسائل والغايات، ملكة عقلية لا صلة لها بالمبادئ الأخلاقية. وقد يكون المتعقل بارعاً فقط في ابتكار طرق تيسر مصالحه الذاتية⁽²⁷⁾ وتجربة كل يوم ترينا إلى أي مدى يبدوا حراك الفرد منا - الشخصي والاجتماعي - محكوما برغباته ومصالحه⁽²⁸⁾.

- أن العقل - فيما يتعلق بالاعتقاد في قدرته على كبح الرغبات والميول والأهواء - لا يضعف فقط أمام هذه النوازع، وإنما يستخدم في كثير من الأحيان لخدمتها وهذا ما جعل هيوم يقول بأن: «العقل يكون وينبغي أن يكون عبداً للعواطف ولا يمكن أن ينتحل أي وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها»⁽²⁹⁾.

ب - الليبرالية المحدثة وعقلانية الإنسان

كان من الطبيعي أن تؤدي الانتقادات - سالفه الذكر - التي صوبت قبل تصور الليبرالية الكلاسيكية لعقلانية الإنسان، إلى إدخال تعديلات على هذا التصور لدى مفكري الليبرالية المحدثين.

ورغم أن الليبرالية المحدثة لم تنكر عقلانية الإنسان، إلا أنها أصبحت تعول عليها بشكل أقل من الليبرالية الأم.

وأصبحت الليبرالية المحدثة توجه الانتباه إلى تلك الجوانب غير العقلانية والمضادة للعقلانية في السلوك البشري، وهي الجوانب التي يجمع لها علم النفس الحديث أدلة كثيرة⁽³⁰⁾. إن دعاة الليبرالية المحدثة يصرون على إننا -

(27) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 278.

(28) جدعان. «وعود نهايات القرن: من نقد العقل إلى نقد الفعل»، مرجع سابق، ص 31.

(29) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 808؛ انظر أيضاً: باول، جون. الفكر السياسي الغربي، ترجمة: محمد رشاد خميس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 437-439.

(30) أبو شهوة. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 237.

حسب تعبير هوب هاوس - «نخفق في التعامل واقعياً مع السلوك الإنساني ما لم ندخل في حسابنا الإرغام الوحشي، والدوافع الحيوية، والحاجات الأساسية، وما لم نفهم دور العوامل المضادة للعقلانية كالعادات والمعتقدات في السلوك، وما لم ندرك الجزء الذي تلعبه الأسطورة، الأمثال، الأيدولوجيات، والأدوات الأخرى التي تحرك الجماهير، والتي ليس لها ما تفعله بالعقل غير القليل، ولها الكثير الذي تفعله بالإرادة والانفعالات»⁽³¹⁾.

وكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك بالتشكيك في افتراض كون الفرد - دائماً - يعرف صالحه ويحرص على تحقيقه أكثر من أي شخص آخر، ذلك لأن الفرد ليس دائماً حكماً عادلاً في صالحه الخاص، سواء في أموره الاقتصادية كمستهلك مثلاً، وحتى في شؤونه الخاصة كأمور الصحة العامة، والأمان ونحوها. وهذا لا شك يفرض على الدولة أن تتدخل وفي حدود المعقول، في مثل هذه الأمور حماية له وحفاظاً على صالحه⁽³²⁾.

كما انعكست الشكوك التي أثرت حول مدى قدرة العقل على كبح أهواء ورغبات صاحبه على تغير نظرة الليبرالية المحدثة المتعلقة بفرضية أخلاقية الإنسان، وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن هذه الفرضية.

انعكاسات رؤية الليبرالية المحدثة لعقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي

كان من الطبيعي أن يؤدي تعديل نظرة الفكر الاجتماعي الليبرالي إلى عقلانية الإنسان، إلى إحداث تعديلات في الفكر الإعلامي الليبرالي، فلم تعد فلسفة الإعلام التي أفرزتها الليبرالية المحدثة وهي «فلسفة المسؤولية الاجتماعية» - كنتيجة للشكوك التي طرحتها العلوم الاجتماعية المعاصرة والفكر المعاصر -

(31) L. T. Hobhouse, Liberalism (New York: Galaxy Book, 1964), p. 18.

نقلاً: أبو شهوة. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 273.

(32) علي أحمد عبد القادر. دراسات في المذاهب السياسية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1964، ص 31.

تشق بنفس الصورة التي كانت عليها «فلسفة الحرية» في عقلانية الإنسان سواء أكان مرسلاً أم مستقبلاً، فقد أصبحت تنكر كون الإنسان لديه بواعث فطرية للبحث عن الحقيقة، أو أنه يتخذها كمرشد له في جميع الأحيان⁽³³⁾.

وهي بالطبع لم تنكر كون الإنسان كائناً عقلانياً، ولكنها ترى أنه أحياناً يكون قادراً على استخدام عقله ولكنه قد يكره ذلك، وذلك بسبب كسله العقلي مما يجعله فريسة سهلة لأصحاب الدعايات المغرضة، وأولئك الذين يسعون لاستغلاله لأغراضهم الخاصة⁽³⁴⁾.

وهذا يفرض على وسائل الإعلام أن تتحمل نوعاً من المسؤولية قبل جماهيرها حتى لو تطلب ذلك إلزامها بهذه المسؤوليات من قبل الهيئات الاجتماعية والحكومية إذا ما لزم الأمر⁽³⁵⁾.

ثانياً: فرضية أخلاقية الإنسان

ترتبط فرضية الفكر الليبرالي بكون الإنسان كائناً أخلاقياً إلى حد كبير بفرضية عقلانية الإنسان، وهذا ما يجعل الانتقادات التي صوبت نحو فرضية عقلانية الإنسان تؤدي في جانب منها إلى التشكيك في فرضية أخلاقيته.

وفيما يلي نعرض ويشكل موجز لأهم ملامح هذه الفرضية في الليبرالية الكلاسيكية وانعكاسات هذه الفرضية على الفلسفة الإعلامية التي أفرزتها وأوجه النقد التي تعرضت لها، ثم تليها بعرض الصورة التي آلت إليها في الليبرالية المحدثّة، وانعكاساتها على الفلسفة الإعلامية التي تبنتها.

(33) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 40.

وقد أصبح علم النفس الحديث يبيد شكوكه حول قدرة الإنسان على التمييز بين الحقيقة والدعاية المحكمة؛

W. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, p. 46.

(34) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 100.

(35) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 112.

أ - الليبرالية التقليدية

يعتمد افتراض الليبرالية الكلاسيكية بأن الإنسان كائن أخلاقي - كما أشرنا توأ - على افتراضها أنه أساساً كائن عقلاني، حيث رأى الكثير من أتباعها أن عقلانية الإنسان يجب أن تقوده مباشرة إلى النتائج الصائبة أخلاقياً⁽³⁶⁾.

ويشير هذا الافتراض إلى أن الإنسان أساساً كائن يتميز بالتهذيب والاحترام لحقوق الآخرين، والقدرة على الموازنة بين مطالب المجتمع وبين رغباته الخاصة⁽³⁷⁾. وإذا كان هناك مظهر من مظاهر السلوك اللا أخلاقي فإن مردوده أساساً إلى بيئة اجتماعية فاسدة⁽³⁸⁾.

ومن ثم فإن إصلاح البيئة ونظم التربية كفيل بالقضاء على ما هو غير أخلاقي في سلوك الأفراد مما يقضي على أي مظهر من مظاهر الشر في المجتمع.

ويمكن القول أن أهم النتائج التي ترتبت على إيمان الليبرالية الكلاسيكية بهذه الفرضية تمثلت في اعتقادها أن حاسة الفرد الأخلاقية سوف تدفعه بشكل ذاتي للالتزام بواجباته قبل مجتمعه وقبل أقرانه، وهذا ما جعلها ترى ضرورة تحرير الفرد من كل القيود فيما عدا الضروري منها. مادامت حاسته الأخلاقية سوف تدفعه إلى المحافظة على ما لم يحدده القانون من التزامات قبل أقرانه من الناس⁽³⁹⁾ بما يساهم في تحسين نفسه ومجتمعه⁽⁴⁰⁾.

انعكاسات فرضية أخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي

كان من الطبيعي أن يعمل الفكر الإعلامي في ظل الإيمان بأن الإنسان سواء

(36) جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 155.

(37) المرجع السابق، ص 155.

(38) انظر في هذا المعنى: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 188؛ راندال.

تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 459.

(39) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 112.

(40) جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 158.

أكان مرسلأ أم مستقبلاً - كائن عقلائي وأخلاقي في الوقت نفسه، إلى توسيع قاعدة الحرية الإعلامية إلى أقصى حد ممكن، والقضاء على القيود التي تكبلها.

فقد رأى الفكر الإعلامي الليبرالي أن الحرية غير المقيدة إذا ما اقترنت بعقل الفرد وضميره الأخلاقي سوف تؤمن إعلاماً قادراً على تلبية احتياجات المجتمع⁽⁴¹⁾. وقد رأى أيضاً أن عقلانية الفرد وأخلاقيته سوف تدفعانه وبرغبة صادقة للبحث عن الحقيقة والاسترشاد بها⁽⁴²⁾ ومن ثم فإن إعطاء الحرية للتعبير عن رؤيته للحقيقة، يعد ضرورة لاسيما وأن أخلاقيته سوف تدفعه إلى استخدام هذه الحرية بمسؤولية، ولا حاجة للمبالاة بتلك القلة الصغيرة التي قد تسئ استخدام هذه الحرية بالكذب والتشويه. وسوف يتبين أنه من المفيد فضح هؤلاء الناس، فتظهر الأكاذيب والمبالغات على حقيقتها، ما دامت كل المعلومات خاضعة للتحقيق العقلي القوي .. وعلى ذلك فإنه ليس من الضروري فرض المسؤولية في مقابل الحرية، لأن أغلب الناس سوف يتحملونها دون مطالبتهم بذلك، وأما البقية الباقية منهم، فلن يستطيعوا أن يسببوا ضرراً بليغاً⁽⁴³⁾ بالصورة التي تستدعي تقييد حرية التعبير، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن أمثال هؤلاء سوف يعمل الكثير من الناشرين والكتاب على التصدي لهم وتعرية أكاذيبهم أمام جماهيرهم⁽⁴⁴⁾.

أهم الانتقادات التي وجهت إلى فرضية أخلاقية الإنسان

كان من الطبيعي أن تنعكس الشكوك التي أثارت حول فرضية عقلانية الإنسان سواء في قدرة العقل على الوصول إلى أحكام موضوعية نزيهة، أم في قدرته على إلزام صاحبه إلزاماً عملياً بهذه الأحكام - نتيجة لخضوعه في بعض الأحيان لوطأة الأهواء والرغبات والميول وما إلى ذلك، مما قد يدفعه إلى إقتراف الأفعال التي تفتقر إلى سند أخلاقي - على فرضية أن الإنسان كائن أخلاقي.

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. *op. cit.*, p. 99

(41) انظر :

Ibid, p. 99.

(42)

(43) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 93.

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 99-100.

(44)

فقد أدى الشك في قدرات العقل على الوصول - دائماً - إلى أحكام موضوعية، إلى الشك في قدرته على الوصول إلى أحكام صائبة أخلاقية، وأصبح يُنظر للفرد على أنه غالباً ما يتأثر في أحكامه الأخلاقية بمصالحه ورغباته. كذلك دللت تجارب الواقع المعيش، كما دللت العلوم السلوكية الحديثة على أن العقل كثيراً ما يقف عاجزاً عن إلزام صاحبه بالقيام بالفعل الأخلاقي الذي يتعارض مع مصالحه، بل إن العقل كثيراً ما يكون - وكما أشرنا لذلك سلفاً - مجرد أداة لتحقيق هذه المصالح⁽⁴⁵⁾.

ب - الليبرالية المحدثة وأخلاقيات الإنسان

لم تعد الليبرالية في ثوبها المحدث تنظر إلى فرضية أخلاقية الإنسان بنفسها الصورة التي تبنتها الليبرالية الكلاسيكية، وذلك نتيجة لما ثبت نظرياً وعملياً من عدم دقة هذه الفرضية، وأصبحت تنظر إليه على أنه كائن لديه قابلية عالية للفساد الأخلاقي⁽⁴⁶⁾.

وعلى ضوء ذلك، كان من الطبيعي أن تعيد النظر في الحريات الواسعة الممنوحة للفرد التي تستند - في جانب منها - إلى الثقة المبالغ فيها في التزامه التزاماً ذاتياً في شتى مناشطه، بالعمل على مراعاة مصالح الآخرين والتعاون معهم من أجل ضمان الحياة الطيبة لبقية المواطنين في مجتمعه، مثلما يفعل ذلك لذاته⁽⁴⁷⁾ وأصبحت ترى ضرورة وضع ضوابط، بشكل أو بآخر. على سلوكه الذي يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بمصالح الآخرين ورفاهيتهم، وأعطت للسلطة السياسية الحق في وضع القواعد التي تنظم مثل هذا السلوك⁽⁴⁸⁾.

و أصبحت الليبرالية المحدثة ترى أنه ليس هناك مبرر لأن تقف الدولة موقف المتفرج وتمتنع عن سن التشريعات التي تنظم سلوك الأفراد الاجتماعي، بل طالبت الدولة بالعمل على خلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقي

(45) تيندر. الفكر السياسي : الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 278.

(46) انظر : F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 87.

(47) جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 170.

(48) انظر : محمد ممدوح العربي، مرجع سابق، ص 296.

ممكناً .. والليبرالية المحدثة وإن كانت ترى أن الدولة لا تستطيع أن تجعل الناس على خُلق فإنها ترى أنها يمكنها فعل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية يكونون فيها قادرين في ظلها على أن ينموا سلوكاً أخلاقياً مسؤولاً لأنفسهم⁽⁴⁹⁾.

انعكاسات نظرة الليبرالية المحدثة لأخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي

لم يعد الفكر الإعلامي الحر الذي يعطي للفرد حريات إعلامية واسعة، اعتماداً على أن أخلاقيته سوف تدفعه لاستخدام هذه الحرية استخداماً مسؤولاً، دون الحاجة لمطالبة صريحة بذلك⁽⁵⁰⁾، لم يعد مثل هذا الفكر الإعلامي مقبولاً في ضوء ما أثبتته الواقع من استخدام البعض لهذه الحريات بصورة تتنافى بشكل صريح مع المسؤولية الأخلاقية التي كان من المفترض تحملها بشكل تلقائي، فقد استخدمت هذه الحرية من قبل الكثيرين من القائمين على وسائل الإعلام بالصورة التي تخدم مصالحهم بشكل يتنافى مع أخلاقيات المجتمع ومصالحه بدرجة أو بأخرى.

وفي ضوء ذلك عمل الفكر الإعلامي الذي أفرزته الليبرالية المحدثة، على إعادة النظر في طبيعة هذه الحريات وذلك من خلال وضع مجموعة من القواعد التي ينبغي أن يلتزم بها القائمون على أمر وسائل الإعلام التزاماً مسؤولاً، وذلك استناداً إلى أن كل حق أخلاقي يُطالب به المرء في استخدام حريته، ينبغي أن يقابله استعداد لديه لتحمل ما يقابله من واجب أخلاقي قبل مجتمعه. وإذا لم يكن لديه استعداد لتحمل مسؤوليات هذا الواجب، فلا حق له إذن في المطالبة بما يقابله من حريات⁽⁵¹⁾.

(49) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 965.

(50) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 99.

(51) وهذا الالتزام هو جوهر الفلسفة الإعلامية الجديدة «فلسفة المسؤولية الاجتماعية» حتى أن «ديني البوت» يذهب إلى أن كلمة «المسؤولية» ليس إلا اصطلاحاً يقصد به الالتزام.

انظر: D. Elliott, (ed.) *Responsibility Journalism* (London, Sage Publications, 1986), pp. 32-33;

W. Hocking, *op. cit.*, pp. 60-61.

وفي هذا المعنى انظر كذلك:

ولم يقف الفكر الإعلامي الذي نُظر تحت مسمى «فلسفة المسؤولية الاجتماعية» عند حد المطالبة بالتزام القائمين على أمر وسائل الإعلام بمسؤولياتهم قبل مجتمعهم بل عمل على تحديد أهم هذه الالتزامات، ودعا إلى وضع الآليات المناسبة التي يمكنها رصد أي إخلال بهذه المسؤوليات ومحاسبة فاعلة⁽⁵²⁾.

ورغم أن القواعد والواجبات الأخلاقية التي وضعتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية على كاهل القائمين على أمر وسائل الإعلام قد ساهمت في تنوير الأذهان وإرشادها إلى هذه الواجبات الأخلاقية، إلا أن هذه الواجبات لا زالت تفتقد إلى التزام حقيقي بها، لعدم وجود فعالية حقيقية للآليات التي وضعتها في إلزام القائمين على أمر وسائل الإعلام بها⁽⁵³⁾، وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل في الفصل التالي.

المبحث الثاني

طبيعة الإنسان في الفكرين الاجتماعيين

الاشتراكي والتنموي

بعد استعراض أهم طروحات الفكر الاجتماعي الذي أفرز فلسفتي الإعلام الحر حول الطبيعة الإنسانية، نعرض في الصفحات التالية لأهم طروحات الفكر الاجتماعي الذي أفرز لنا فلسفتي الإعلام الموجه - محل اهتمامنا - وهما الفكر الاجتماعي الاشتراكي، والفكر الاجتماعي التنموي حول طبيعة الكائن البشري.

(52) انظر في هذا المعنى: K. E. Anderson, *Introduction to Communication: Theory and Practice* (California: Cummings Publishing Co. 1972), p. 93.

(53) شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص 17.

المطلب الأول

طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الاشتراكي

إن استعراض رؤية الفكر الاشتراكي الماركسي للطبيعة البشرية ليس بالأمر اليسير. فالماركسية لا تنظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو سمات ثابتة لا يعترئها تغير، يمكن أن نضع أيدينا عليها ثم ننطلق بعد ذلك في رسم تصور لشكل المجتمع الأمثل الذي يلائم هذه الطبيعة - كما عمل على ذلك الفكر الليبرالي - وإنما تنظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة متطورة بتطور التاريخ الإنساني، وهي في تطورها هذا تغز المسير قدما نحو مرحلة عليا تحقق فيها صورتها المثلى، ويحقق الإنسان فيها وجوده الأكمل.

وإذا كانت سمات الطبيعة البشرية تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي قام عليها الفكر الليبرالي، فإن معرفة المقدمات الأساسية التي ينطلق منها الفكر الاجتماعي الاشتراكي في شتى مناحيه (سياسية - اقتصادية - إعلامية . . . إلخ) لا تتطلب فقط الوقوف عند رؤية الفكر الماركسي لسمات الطبيعة البشرية، بل تتطلب أيضاً التعرف على القوانين التي رأت الماركسية أنها تحكم تطور المجتمعات الإنسانية في مسيرتها الصاعدة نحو تحقيق الإنسان لوجوده الأكمل، والتي تعد بمثابة النبراس الذي يهتدي به الفكر الاجتماعي الماركسي في ترسيم سبل الوجود الفردوسي للجنس البشري في حيز هذه الدنيا.

وعبر الصفحات القليلة التالية نحاول أن نوجز تصور الماركسية لسمات الطبيعة الإنسانية، والعوامل التي ترى أنها ذات فاعلية في تشكيلها ورؤيتها لمراحل تطورها، ما كانت عليه في الماضي، وما آلت إليه في ظل المجتمعات الرأسمالية، وما سوف تؤول إليه في المجتمع اللاتبقي. كما نعرض لأهم القوانين الفاعلة في التاريخ الاجتماعي، والتي تسير بالإنسان قدماً نحو المجتمع الفردوسي، وسبل التعجيل بتحقيق هذا المجتمع، ثم نعرض تصورها لحقوق الإنسان وانعكاسات كل ذلك على الفكر الإعلامي، ثم ننهي حديثنا بعرض أهم الانتقادات التي وجهت إلى هذه الطروحات.

ترفض الماركسية أن تنسب إلى الطبيعة الإنسانية أي صفات ثابتة، وهي ترى أن لكل حقبة تاريخية «طبيعة بشرية» تختلف عن مثيلتها لدى غيرها من الحقب التاريخية الأخرى، فالبشرية في صميمها ظاهرة متحولة متقلبة، أو حقيقة نسبية قابلة للتطور والترقي والزوال⁽⁵⁴⁾.

وتكمن علة هذه النظرة إلى الطبيعة البشرية كطبيعة متغيرة، فالماركسية تعتقد أن الطبيعة البشرية في كل عصر من العصور إنما تعكس المميزات الخاصة التي يتسم بها التنظيم الاجتماعي السائد في هذا العصر أو ذلك، وذلك نتيجة لنظرة هذه الفلسفة إلى الإنسان باعتباره حيواناً لا يمكنه أن يترقى ويصبح فرداً إنسانياً إلا في إطار اجتماعي⁽⁵⁵⁾. ومن خلال وجوده في هذا المجتمع، ومن خلال مجموع العلاقات الاجتماعية التي يصنعها تتكون أفكاره وعاداته وتقاليده وتصوراتهِ... إلخ؛ باختصار يمكن القول أن: طبيعة الإنسان تشكل تبعاً لعلاقاته الاجتماعية⁽⁵⁶⁾.

ولا يعني ذلك أن الماركسية لا ترى في الإنسانية أي صفة مشتركة على الإطلاق، بل تنظر إليه أساساً باعتباره «إنساناً عاملاً» وذلك من خلال سعيه إلى إخضاع الطبيعة، والسيطرة على العالم الطبيعي من حوله. فالإنسان لم ينفصل عن الحيوان إلا في اللحظة التي شرع ينتج فيها مقومات حياته. ومعنى هذا أن ماهية الإنسان تتوقف على إنتاجه، أو هي على الأصح مشروطة بما ينتجه من جهة وبطريقته في إنتاجه من جهة أخرى⁽⁵⁷⁾. وبذلك يمكن القول: إن «العمل» هو الذي خلق الإنسان نفسه⁽⁵⁸⁾ لأن العمل هو الذي ميز الجماعة البشرية عن

(54) إبراهيم، زكريا. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس». مجلة عالم الفكر، مج2، ع1، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (أبريل، مايو، يونيو 1971)، ص 255.

(55) المرجع السابق، ص 260.

(56) انظر: ماركس، كارل. انجلز، فريدريك. بيان الحزب الشيوعي، موسكو: دار التقدم، 1968، ص 58.

(57) C.W Mills, *The Marxists*, (London: Dell Publishing Co. Inc, 1975), p. 82.

(58) انظر: E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, 20th Printing (New York: Fridrick Ungar Publishing CO., 1974), p. 26.

طوائف القردة التي تتسلق الأشجار⁽⁵⁹⁾.

ولا تنظر الماركسية إلى العمل على أنه وسيلة لخلق السلع المادية التي تشبع حاجات الإنسان الفسيولوجية فحسب. ولكن تنظر إليه على أنه قيمة في ذاته⁽⁶⁰⁾. إن الإنسان حينما يعمل يحقق وجوده ويحقق ذاته من خلال إحساسه بسيطرته على الطبيعة وهيمنته على ظروف العمل وامتلاكه لنتائج العمل في الآن نفسه⁽⁶¹⁾.

وكما يتوقف كيان الفرد وماهيته على عمله، فإن كيان المجتمع يتوقف أيضاً على طريقة الإنتاج التي يتبعها في الحصول على حاجاته. فالعمل أو «الإنتاج» هو القوة الرئيسية التي تشكل العلاقات القائمة في هذا المجتمع، وتنعكس آثارها على عقول أفراد⁽⁶²⁾. ومن ثم يمكن القول أن تفسير الحياة الروحية لمجتمع ما، وما يتردد فيه من أفكار سياسية أو اقتصادية أو إعلامية... إلخ لا يكون بالرجوع إلى أفكار الناس ونظرياتهم وفلسفاتهم، بل بالرجوع إلى ظروف الحياة المادية التي يعيشها هذا المجتمع التي تعد الأساس الذي تُبنى عليه هذه النظريات والأفكار⁽⁶³⁾.

وباختصار يمكن القول أن وجود الناس هو الذي يخلق وعيهم وليس وعيهم هو الذي يخلق وجودهم⁽⁶⁴⁾. ويتبدى التأثير الحاسم للمجتمع في خلق شخصية الفرد الذي ينتمي إليه، في تأثير الطبقة التي ينتمي إليها هذا الفرد، بحيث يحق لنا القول أن كل فرد من الأفراد إنما هو نتاج طبيعي لطبقته⁽⁶⁵⁾.

(59) إبراهيم. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس»، مرجع سابق، ص 258.

(60) انظر: E. Fromm, *op. cit.*, pp. 41-42.

(61) عبد الله، نصار. *فلسفة العدل الاجتماعي: نماذج عبر العصور*، كتاب الهلال، عدد

(434)، القاهرة: دار الهلال، جمادى الثاني 1407، فبراير 1987، ص 96.

(62) حول دور عمل الإنسان في خلق العالم الذي يحيا في ظلاله انظر:

R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marks* (Cambridge: The University of Cambridge Press, 1961), pp. 123-135.

(63) انظر: مطر. *الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس*، مرجع سابق، ص 160.

(64) أفاناسيف، ف. ج. مرجع سابق، ص 38-321.

(65) إبراهيم. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس»، مرجع سابق، ص 261.

وهكذا يتبين لنا أن نظام الإنتاج السائد في أي مجتمع هو العامل الحاسم في تشكيل هذا المجتمع، ومن ثم هو العامل الأساسي في تشكيل سمات أفراد هذا المجتمع، وذلك من خلال ما يقوم به نظام الإنتاج من دور في تحديد علاقات الإنتاج السائدة في هذا المجتمع، والتي تحدد بدورها طبيعة الطبقات السائدة في المجتمع، وهذه الطبقات تخلق بدورها السمات التي تميز الأفراد الذين ينتمون إليها. كما أن طبيعة العلاقة بين هذه الطبقات تصبغ المجتمع الذي توجد فيه بصبغتها الخاصة.

المعنى الحقيقي للحرية الإنسانية وسبل الوصول إليها

إذا كان «جان جاك روسو» قد ذهب في كتابه «العقد الاجتماعي» إلى أن الإنسان ولد حراً، فإن الماركسيين يرون عكس ذلك، فالإنسان عندهم قد ولد مستعبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن إرادته⁽⁶⁶⁾. ومن ثم فإن مهمة الإنسان - تبعاً للماركسية - مهمة محددة، ألا وهي أن يصبح حراً، إذ هو في البدء ومن تلقاء نفسه ليس حراً، وإنما عليه أن يكسب وجوده الموضوعي وأن يصبح «إنساناً» حقاً وبكل ما لهذه الكلمة من معان⁽⁶⁷⁾.

وترى الماركسية أن الحرية ثمرة من ثمرات التطور التاريخي⁽⁶⁸⁾، وأنها في نفس الوقت عملية مستمرة، يحقق الإنسان من خلالها انتصاره على الطبيعة من ناحية، وعلى العبودية الاجتماعية من ناحية أخرى⁽⁶⁹⁾. ولا ترى الماركسية أن حرية الإنسان تقف على النقيض من الحتمية والضرورة، وإنما ترى أنها بمثابة معرفة هذه القوانين الحتمية والضرورية، سواء قوانين الطبيعة، أم القوانين التي تحكم تاريخ تطور الاجتماع الإنساني، وبمجرد معرفة هذه الضرورة يمكن للإنسان أن يوجه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً⁽⁷⁰⁾ يعمل فيه حساباً لكل ما فيه

(66) إبراهيم، زكريا. مشكلة الحرية، سلسلة مشكلات فلسفية، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت، ص 75-76.

(67) زكريا إبراهيم، «الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس»، مرجع سابق، ص 264.

(68) ف. ج - أفاناسييف، مرجع سابق، ص 75.

(69) زكريا إبراهيم. مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص 75.

(70) أفاناسييف، ف. ج. مرجع سابق، ص 177.

من عناصر ضرورة وصدفة واحتمال، بالشكل الذي يمكنه من توجيه الموقف بأكمله نحو غاية محددة⁽⁷¹⁾ بالصورة التي تحقق مآربه. لذا يعرف الماركسيون الحرية بأنها معرفة الضرورة الموضوعية واستخدامها في صالح الإنسان⁽⁷²⁾.

وفي ضوء ذلك الفهم سعى ماركس لإمادة اللثام عن القوانين التي تحكم حركة تطور التاريخ الإنساني، حتى يمكن تلمس السبل التي يمكن خلالها - وعلى هدي هذه القوانين - تجاوز الواقع اللاإنساني الذي كان يعيشه أغلب البشر في ظل سيادة نظام الإنتاج الرأسمالي، والذي بدا جلياً في البؤس الذي عانى منه أبناء الطبقات العاملة في المجتمعات الرأسمالية⁽⁷³⁾ وما كان يعانيه الأفراد الممثلين لهذه الطبقات من اغتراب عن نتاج أيديهم، والذي أدى إلى نوع من الاغتراب بين العامل ونفسه، وبينه وبين غيره من أبناء جنسه⁽⁷⁴⁾.

وفي سبيل الوصول إلى معرفة القوانين التي تحكم تطور التاريخ الإنساني، عمل ماركس على البدء بفهم القوانين الأساسية التي تحكم العالم المادي بأسره - وذلك نتيجة لإيمانه الراسخ بالمادية - وتوصل إلى أن هناك ثلاثة قوانين تحكم جدلية تطور العالم المادي، وهي قانون وحدة وصراع الأضداد، وقانون تحول التغير الكمي إلى تغير كيفي، وقانون نفي النفي⁽⁷⁵⁾ ورأى أن هذه القوانين

(71) زكريا إبراهيم، الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس، مرجع سابق، ص 264، 266

(72) مطر. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 157.

(73) حول ما أدت إليه الرأسمالية من أوضاع متردية في معيشة العمال؛ انظر: ماركس، كارل. رأس المال، ترجمة: راشد البدوي، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 461-471.

(74) حول مفهوم الاغتراب عند ماركس وانعكاساته على ذاتية الفرد، انظر:

E. Fromm, *op. cit.*, pp 43. 37.

(75) يشير القانون الأول «قانون وحدة وصراع والأضداد» إلى أن موضوعات العالم أو ظواهره جميعاً هي عبارة عن وجود بين أقطاب متنافرة) وهذا التنافر يمثل الدافع الأساسي إلى الحركة والتغير في كل شيء في الكون المادي. ويشير القانون الثاني «تحول التغير الكمي إلى تغير كيفي» إلى أن الفروق بين الكمية تؤدي إذا وصلت إلى مدى معين إلى التحول الكيفي للشيء أي يتحول الشيء نفسه إلى شيء آخر مختلف. ويفسر هذا القانون الكيفية التي يتطور خلالها العالم المادي. وإذا كان القانون الثاني يكشف عن ظهور الجديد وحلوله محل القديم، فإن هذا التطور لا يمكن أن يحدث في أي مجال بدون أن ينفي الجديد =

تحكم تطور كل الأشياء الحية وغير الحية، وتحكم ظواهر الحياة الاجتماعية، على اعتبار أن هذه القوانين لا تعدو أن تكون انعكاسات للواقع المادي وعلى ضوء ذلك سعى ماركس إلى الكشف عن فعالية هذه القوانين المادية في حركة المجتمعات البشرية، وقد توصل إلى أن هذه القوانين المادية تعمل عملها في ميدان الاقتصاد، ورأى أن هناك قانونين يعملان في هذا الميدان ويحكمان تطور التاريخ الإنساني هما: القانون الأول هو ما أسماه بقانون «تزايد البؤس» Law of Increasing Misery أي أن قانون تزايد بؤس الطبقة المستغلة⁽⁷⁶⁾، وقد تأثر في ذلك بصفة خاصة بالأوضاع المتردية للعمال في عصره. أما القانون الثاني فهو قانون «تراكم رأس المال» Law of Capitalist Accumulation أي زيادة تراكم رأس المال في أيدي عدد متناقص من الأفراد، وعندما يبلغ ذلك الوضع أشده، بتزايد البؤس وتزايد رأس المال تحدث الثورة العمالية⁽⁷⁷⁾ وقد عبر ماركس وأنجلز في «بيان الحزب الشيوعي» عن تأثير هذين القانونين في حركة التاريخ بشكل ضمني في قولهما «أن تاريخ كل مجتمع حتى الآن قائم على التناحر بين الطبقات : وقد اتخذ التناحر أشكالاً مختلفة حسب العهود». ولكن مهما كان الشكل الذي اتخذته هذا التناحر، فقد كان هناك دائماً شيء مشترك بين جميع العصور السالفة، هو استثمار قسم من المجتمع لقسم آخر منه - وهذه هي العبودية الاجتماعية التي يتعرض لها الإنسان - لذا فلا غرابة إذن في أن نرى

= القديم وهذا ما تدعوه الماركسية «نفيًا» إلا أن القضاء على القديم لا يكون قضاء مبرماً ولكنه احتفاظ بأحسن «ما فيه» أو أنه ليس قضاء عليه بمقدار ما هو «تمثل» له وارتفاع به إلى الجديد، أي إلى النوع الأعلى. لكن هذا ليس نهاية المطاف، حيث أن ظهور الجديد لا يوقف التقدم لأن «الجديد» لا يبقى جديداً إلى الأبد، بل يدفع إلى أمر أكثر جدة منه أو أكثر تقدماً، وحينئذ تحدث عملية نفي أخرى لما كان من قبل «نفيًا» لشيء آخر، فهذا إذن هو «نفي النفي» وهو القانون الثالث من قوانين المادية الجدلية. للمزيد حول هذه القوانين انظر: القوسي، محمد عبد الفضيل. إفلاس الفكر الماركسي: دراسة نقدية، د. ن، 1982، ص 185-197.

(76) للمزيد حول هذا القانون، انظر: راسل، برتراند. سبل الحرية، ترجمة: عبد الكريم احمد، الألف كتاب (145)، القاهرة: مكتبة الانجلو، د. ت، ص 29-31.

(77) انظر: «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية: دراسة نقدية»، مجلة القانون الاقتصادي، العدد الرابع، السنة الثالثة والأربعون، 1973، ص 27-29.

الإدراك الاجتماعي في جميع العصور، رغم كل اختلاف وكل تنوع، يتطور ضمن أشكال مشتركة معينة، أشكال للإدراك لن تنحل تماماً إلا بزوال التناحر بين الطبقات زوياً تماماً⁽⁷⁸⁾ وفيما يتعلق بالمجتمع الرأسمالي فيرى البيان الشيوعي - طبقاً للقوانين التي تحكم تطور المجتمع بشكل حتمي - أنه سوف ينهار ويقوم على أنقاضه بطبقاته وتناقضاته الطبيعية مجتمع جديد تكون حرية التطور والتقدم لكل عضو فيه شرطاً لحرية التقدم والتطور لجميع الأعضاء⁽⁷⁹⁾ وفي مثل هذا المجتمع الجديد وهو المجتمع اللاتقني «الشيوعي» الذي ينتفي فيه استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ويتحرر فيه الإنسان من شتى أشكال الاضطهاد والاستعباد، ويندثر فيه الشعور بالاغتراب، وتتاح فيه للإنسان حرية التطور الشامل الذي يجتمع خلاله الكمال الجسدي والثراء الروحي والنقاء الأخلاقي⁽⁸⁰⁾ في مثل هذا المجتمع يحقق الإنسان وجوده الحقيقي.

ورغم أن الماركسية ترى أن هذا المجتمع الشيوعي قادم لا محالة بحكم القوانين التي تحكم التطور التاريخي «المادية التاريخية»⁽⁸¹⁾ إلا أنها ترى أن هناك

(78) ماركس - إنجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 65؛ وللمزيد حول رؤية الماركسية للقوانين التي تحكم التطور التاريخي وفلسفتها في التاريخ عامة، انظر: السيد، مصطفى كامل وآخرون. محاضرات في الاشتراكية، القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية، 1990، ص 205-226.

(79) ماركس - إنجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 67.

(80) للمزيد حول ملامح المجتمع الشيوعي الذي يحقق الإنسان فيه وجوده الحقيقي، انظر: بوبوف. دراسات في الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 184؛ وهبة، مراد. مقالات فلسفية وسياسية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.، ص 72-75.

D. C Abel, *Theories of Human Nature: Classical and Contemporary Readings*, (New York: McGraw - Hill, inc, 1992), p. 237.

(81) عبد الباقي، زيدان. أسس المجتمع الإسلامي والمجتمع الشيوعي: دراسة مقارنة، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص 92؛ يقصد «بالمادية التاريخية» النظرية العلمية التي صاغتها الماركسية للتطور الاجتماعي في صورة قوانين واضحة لقوانين الطبيعة، والفارق بين قوانين الطبيعة وقوانين الحياة الاجتماعية، هو كون الأولى تعكس فعل قوى عفوية عمياء، بينما ظهرت قوانين التطور الاجتماعي دائماً في صورة أفعال الناس ككائنات ذكية وضعت لنفسها أهدافاً معينة وتعمل من أجل تحقيقها؛ انظر: افاناسييف، مرجع سابق، ص 171-172.

إمكانية للتعجيل بإقامة هذا المجتمع وذلك - كما جاء في البيان الشيوعي - من خلال السعي إلى تنظيم البروليتاريين في طبقة موحدة وهدم سيادة البرجوازية، واستيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية كمقدمة ضرورية للقضاء على الملكية الخاصة وسيطرة البروليتاريا على أدوات الإنتاج واتخاذ التدابير اللازمة لذلك، وما أن تختفي الفوارق الطبقيّة وتزول خلال سير التطور، ويصبح كل الإنتاج متمركزاً في أيدي جمعية واسعة تشمل الأمة بأسرها، حتى تفقد السلطة العامة صبغتها السياسية⁽⁸²⁾ - وذلك من خلال زوال الدولة - وبهذه الخطوة الأخيرة تكتمل ملامح المجتمع الشيوعي الذي يتحرر فيه الإنسان من أشكال العبودية كافة ويحقق فيه وجوده السعيد بمعناه الكامل.

حقوق الإنسان في الفكر الماركسي

بعد هذا الاستعراض السريع لأهم ملامح رؤية الماركسية لطبيعة الإنسان، والقوانين التي تحكم تطور وجوده الاجتماعي متجهة صوب تحقيق المجتمع الذي يحقق فيه وجوده الأكمل، نعرض بشيء من الإيجاز لرؤية الماركسية لحقوق الإنسان كضرورة لاستكمال أهم مقولات الماركسية عن طبيعة الإنسان، ثم نلي ذلك باستعراض أهم انعكاسات طروحات الماركسية - حول النقاط سالفة الذكر - على الدور الذي يقوم به الفرد «كمرسال أو مستقبل» في العملية الإعلامية.

حقوق الإنسان في الفكر الماركسي حقوق عارضة: تنكر الماركسية وجود أي حقوق طبيعية لصيقة بذات الإنسان، وذلك نتيجة طبيعية لنظرتها للفرد على أنه ليس له وجود مستقل عن المجتمع الذي يحيا فيه، وأنه لا يعدو أن يكون خلية في كيان الطبقة التي ينتمي إليها، وأنه إذا كان له حقوق فهي ليست حقوقاً بالمعنى المتعارف عليه وإنما امتيازات مؤقتة أو قدرات عارضة تقررها الجماعة وتشجعها عندما ترى لذلك ضرورة. لأن مصالح الجماعة وحقوقها تسمو على مصالح الفرد وحقوقه.

(82) ماركس - إنجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 65-67.

وهكذا فحقوق الأفراد ليست ثابتة لا تمس، بل تتطور مع تطور الجماعة وتخضع لتنظيمها وتحدد بأهدافها ومثلها العليا⁽⁸³⁾.

وإذا كانت غاية المجتمع الذي دخل إلى حيز المرحلة الانتقالية - المرحلة الاشتراكية - هي الوصول إلى المجتمع الشيوعي وهو المثل الأعلى للانسجام الاجتماعي، وجب أن يكون لحقوق الفرد وحياته معنى مطابقاً لهذه الغاية⁽⁸⁴⁾، وذلك من خلال منح الفرد هذه الحقوق والحريات بالصورة التي تسمح بالتحقيق السريع لهذه الغاية.

ولا شك أن أي ادعاء بأن للإنسان حقوقاً طبيعية، يعني ضمناً أن للفرد مساحة من الحرية يفعل فيها ما يحلو له حتى لو كان ذلك يعرقل بلوغ المجتمع - الذي ينتمي إليه - لأسمى غايته وهي إقامة المجتمع الفردوسي المائل في «المجتمع الشيوعي». وهذا ما يجعل القول بوجود حقوق طبيعية للفرد أمراً يتنافى مع مصلحة الفرد نفسه، المائلة في التعجيل بإقامة هذا المجتمع الذي يحقق فيه أقصى أمانه.

انعكاسات رؤية الماركسية لطبيعة الإنسان على الفكر الإعلامي

يمكن أن نلخص أهم انعكاسات رؤية الماركسية لطبيعة الإنسان والقوانين التي تحكم تطور المجتمعات التي يقيمها والتي تؤدي بدورها إلى تطوره، ورؤيتها لحقوقه وحياته على الدور الذي يمنحه الفكر الإعلامي الاشتراكي للفرد في العملية الإعلامية - والذي سوف ينجلي لنا بصورة أوضح عند استعراضنا لباقي مقولات الماركسية في الفصول التالية - في النقاط التالية:

- إن القول بأن الفرد يكتسب طبيعته الإنسانية من وجوده في المجتمع،

(83) انظر في هذا المعنى: بدوي، ثروت. النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1964، ص 341؛ سعودي. «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 102؛ الدجاني، محمد سليمان و الدجاني، منذر سليمان. السياسة نظريات ومفاهيم، عمان، أوستن: دار بالمينوبرس، 1986، ص 55.

(84) عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 194.

وأن تحقيقه لوجوده الحقيقي رهن للتطورات التي يمر بها المجتمع المثالي نحو غايته المحتومة، وهي بلوغ المرحلة الشيوعية، وما يعنيه هذا من ضرورة تحريك المجتمع بأسرة نحو هذه الغاية، وما يتطلبه ذلك من قيادة واعية بقوانين «المادية التاريخية» التي تحكم التطور الاجتماعي، أن كل ذلك يجعل الدور الأساسي الذي تقوم به وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي، أمانة في أيدي الأفراد الذين يقعون في مركز القيادة، الذين هم على وعي تام بالقوانين الحتمية التي تحكم حركة التاريخ الإنساني⁽⁸⁵⁾.

- لما كانت الكيفية التي يمكن للمجتمع من خلالها بلوغ غايته ماثلة في قوانين حتمية، فإن هذا يعني أنه لا معنى بتاتا لأن يستخدم أحد وسائل الإعلام في نشر ما يتعارض مع هذه القوانين الحتمية، أو ما يعرقل مسيرة المجتمع التي تهتدي بها، تحت مسمى حرية الرأي⁽⁸⁶⁾. وأي تحرك في هذا الاتجاه الذي يتعارض مع غايات المجتمع الشيوعي ينبغي دحره فوراً⁽⁸⁷⁾.

- هناك التزام أو واجب على الدولة قبل أفراد الشعب يتمثل في ضرورة توفير الوسائل الإعلامية التي تمكنهم من الحصول على المعارف والمعلومات التي تساعد على تفهم فحوى الفكر الماركسي، حتى يمكنهم بذلك المساهمة في غايات المجتمع بفاعلية⁽⁸⁸⁾. كما أن لهؤلاء الأفراد الحق في تقديم الانتقادات التي تتعلق بأي تقصير أو إخلال في مسيرة المجتمع الاشتراكي⁽⁸⁹⁾.

(85) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm *op. cit.*, P. 112 and pp. 117-118.

كذلك انظر: العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 149

(86) انظر في هذا المعنى: الويس، مبدر. في الحريات العامة: الرقابة على الصحافة في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، دراسة مقارنة، الجزء الرابع، دمشق، ب ن، 1985، ص 160-161.

(87) حول حق المجتمع في التصدي للأفكار المناهضة للشيوعية انظر:

D. McQuail, *op. cit.*, pp. 92-93.

(88) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 122-123.

(89) حول حدود هذه الانتقادات انظر: =

بعد هذا العرض السريع لرؤية الماركسية للطبيعة البشرية، وطبيعة الحقوق التي تتمتع بها، والقوانين التي تحكم تطور التاريخ الإنساني، وانعكاسات كل ذلك على فلسفة الإعلام التي يتبناها المجتمع الاشتراكي، نعرض وفي إيجاز شديد لأهم أوجه القصور التي تشوب رؤية الماركسية للطبيعة الإنسانية، ورؤيتها للقوانين التي تحكم تطور التاريخ الإنساني، ولما كانت الماركسية قد جوبهت بفيض من الكتابات الناقدة لأغلب طروحاتها، ولما كان الواقع نفسه قد دلل وبشدة على عدم سلامة الكثير من هذه الطروحات، فإن هذا - لاشك - يعني الباحث من التوسع في سرد جوانب النقد التي وجهت لرؤيتها للطبيعة البشرية، وللقوانين التي تحكم تطور المجتمع الإنساني، ويجعله يكفي ببعض الإشارات الخاطفة لأهم هذه الجوانب.

أ - أهم جوانب القصور التي تشوب رؤية الماركسية للطبيعة البشرية

يمكن تلخيص أهم جوانب الخلل والقصور التي تعترى رؤية الماركسية للطبيعة البشرية في النقاط القليلة التالية :

- المبالغة في الدور الذي يقوم به المجتمع مثلاً في الطبقة التي ينتمي إليها الفرد في تشكيل ملامح شخصيته، حتى أنها تكاد تختصر الفرد إلى جملة من العلاقات الاجتماعية⁽⁹⁰⁾. رغم أن الفرد لا يعتبر كائناً بشرياً إلا إذا تم بناء شخصيته طبقاً لمزاجه الخاص ولإمكانياته المختلفة، داخل وسط يوفر له الشروط الضرورية لذلك مادياً ومعنوياً⁽⁹¹⁾.

- لا معنى للقول بأسبقية الجماعة على الفرد، لأن الواقع يؤكد التفاعل المستمر بين الفرد والجماعة والتأثير المتبادل بينهما دون أسبقية هذه على

W. L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 42-43.

=

كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفياتيين، مرجع سابق، ص 61.

(90) انظر: محمد عبد الفضيل القوصي، مرجع سابق، ص 202.

(91) الحجابي، محمد عبد العزيز. من الحريات إلى التحرر، سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية عدد 28، القاهرة: دار المعارف، د. ن، ص 47.

ذاك أو العكس، إذ لا جماعة بدون أفراد واعين بذواتهم، ولا فرد بدون جماعة تؤنسه، فالتواصل بين الفرد والآخرين داخل إطار تاريخي جغرافي معين من الأبعاد العميقة للشخص⁽⁹²⁾.

المبالغة في تأثير الظروف الاقتصادية وما تخلقه من علاقات إنتاج، على الشخصية البشرية، مع أن الناحية الدينية والأخلاقية لا تقل شأنًا في التأثير عن الناحية الاقتصادية⁽⁹³⁾.

لا يكفي للإنسان حتى يبلغ حريته الحقيقة أن يتحرر اجتماعياً واقتصادياً دون أن تتاح له حرية ممارسة حقوقه السياسية الكاملة. بل إن التحرر الاجتماعي والاقتصادي - وهو جوهر الاشتراكية - لا يمكن أن يتحقق، كما أثبت الواقع⁽⁹⁴⁾. على نحو كامل، دون توافر الحرية السياسية⁽⁹⁵⁾. والتي تعد حرية الرأي والمعارضة جزءاً أساسياً منها.

ب - أهم جوانب القصور التي تشوب رؤية الماركسية للقوانين التي تحكم تطور التاريخ البشري «المادية التاريخية»

يمكن حصر أهم أوجه القصور التي تشوب القوانين أو التعميمات التي طرحها الفكر الماركسي حول القوة الفاعلة في حركة التاريخ البشري في النقاط التالية:

- إذا كانت القوانين الإحصائية كلها قوانين غير احتمالية وكلها ترجيحات لا يرتقي أحدها إلى مرتبة الحتمية، وإذا كان البحث في التاريخ - ما لم

(92) المرجع السابق، ص 47-48.

(93) القوسي. إفلاس الفكر الماركسي: دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 34-35.

(94) حول الواقع الذي آلت إليه حريات الفرد في ظل تطبيق الماركسية في الاتحاد السوفياتي السابق، انظر: هويدي، يحيى. مقدمة في الفلسفة العامة، ط 9، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979، ص 182.

(95) انظر: الحسن، حسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1986، ص 101؛ سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 157.

يستكمل تفاصيل وجزيئات كل عصر ومجتمع صغر أم كبر - لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية، فإن الحتمية التاريخية، أو حتمية الصراع الطبقي، تعد مصطلحات غير علمية⁽⁹⁶⁾.

- تنجاهل المادية التاريخية أن الأساس الاقتصادي للمجتمع في عصر ما يتسق مع أكثر من شكل وصيغة سياسية، فمثلاً وجود الديمقراطية أو غيابها في أي قطر ربما يتم تفسيره من خلال عدة عوامل مختلفة بالإضافة لنمط الإنتاج السائد في المجتمع⁽⁹⁷⁾، وهذا يشكك بوضوح في ادعاء الماركسية أن أي تغير في البنية الفوقية هو نتيجة لتغير تم في البنية التحتية.

- كيف يتفق قول الماركسية بأن المجتمع الشيوعي هو آخر مراحل التطور البشري مع قوانين المادية التاريخية التي ترى أن كل نظام يحمل في طياته بذور فنائه، أو بذور نظام مضاد له، وكيف يتفق هذا مع التفسير القائم على أن المجتمع لا يتوقف عن التقدم والتغير⁽⁹⁸⁾.

- لا يوجد أساس علمي للاعتقاد في إمكان التنبؤ بسير الحدث التاريخي أو بصورة التطور الاجتماعي في المستقبل⁽⁹⁹⁾.

- يصعب عموماً في دراسة الظواهر الاجتماعية، الأخذ بفكرة السببية طبقاً لمفهومها في العلوم الطبيعية، وذلك لأنه متى كثرت تفاصيل الظاهرة وتعددت جوانبها وتشابكت - كما هو الحال بالنسبة للظواهر الاجتماعية - أصبح القول بوجود علاقة سببية أو علة ومعلول هو ادعاء لا دليل عليه. بعبارة أخرى تعذر القول بوجود قوانين لها صفة الحتمية تحكم الظاهرة الاجتماعية⁽¹⁰⁰⁾.

(96) انظر: هوك، سدني. التراث الغامض: ماركس والماركسية، ترجمة ودراسة: سيد كامل زهران، الألف كتاب الثاني، (28)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص56؛ الشيخ. فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص174.

(97) هوك. التراث الغامض: ماركس والماركسية، مرجع سابق، ص57.

(98) انظر: موسى. «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية»، مرجع سابق، ص24-37؛ حسين، أحمد. إفلاس الماركسية، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1989، ص80.

(99) موسى. «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية»، مرجع سابق، ص24.

(100) المرجع السابق، ص25.

- إن الماركسية واحدة في التفسير التاريخي، إذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادي، وهي بذلك تغفل الصفة الاجتماعية للواقعة التاريخية⁽¹⁰¹⁾.

المطلب الثاني

طبيعة الإنسان في البلدان النامية⁽¹⁰²⁾

لم ينطلق منظرو الفكر الاجتماعي التنموي في بناء مخططاتهم الفكرية من البحث عن السمات الجوهرية لطبيعة الكائن البشري - كما هو الحال في الفكر الاجتماعي الليبرالي والفكر الاشتراكي - ذلك لأنهم لم يروا أن لإنسان العالم النامي سمات جوهرية تغاير سمات الإنسان في العالم المتقدم، وما أهمهم في هذا الصدد كان هو استقراء السمات العرضية لإنسان العالم النامي التي أكتسبها بحكم انتمائه لظروف تاريخية ومجتمعية مغايرة لنظيرة في العالم الغربي⁽¹⁰³⁾ وعلى ضوء ما تكشف لهم منها وعلى ضوء تفهمهم للظروف التاريخية والمجتمعية التي تعيشها هذه المجتمعات، عمل هؤلاء المفكرون على وضع تصور للنمط الأمثل الذي ينبغي أن يسير على هده النظام الاجتماعي في البلد النامي، والذي يمكنه من تحقيق غاياته في إحداث التنمية والتقدم والحق بركب الدول المتقدمة.

وإذا تأملنا أهم السمات - التي تهمنا في هذا البحث - التي تسود الكثير من البلدان النامية والتي تنعكس على أغلب أبناء هذه البلدان، وتؤثر في سلوكهم وفي نمط حياتهم، وتفرض دوراً معيناً للإعلام في هذه البلدان، نجد في هذا الصدد سمتين أساسيتين هما: الأمية والتي تصل إلى معدلات عالية في

(101) الشيخ. فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص172.

(102) يقصد الباحث بهذا العنوان أن المقولات المطروحة حول طبيعة الإنسان من قبل مفكري الاجتماع التنموي ليست افتراضات نظرية، وإنما هي مقولات تُوصف معطيات واقعية، وهذا ما جعل الباحث يفضل هذا العنوان عن عنوان «طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي التنموي».

(103) حول أهم هذه الظروف المشتركة: عبد المجيد. «الديموقراطية والأحزاب السياسية في فكر الديموقراطية الاشتراكية»، مرجع سابق، ص 130-131.

كثير من هذه البلدان، والسمة الثانية هي القبلية أو العشائرية، والتي تنعكس أثارها بشكل واضح على سمات شخصية إنسان هذه البلدان ومن ثم تنعكس على سلوكه الاجتماعي.

وفيما يلي نعرض وبشكل موجز لهاتين السمتين، وأهم انعكاساتهما على الوجود الاجتماعي لإنسان هذه البلدان، وأثار ذلك على الفكر الاجتماعي التنموي، وعلى الفلسفة الإعلامية التي أفرزها.

أولاً: الأمية وانعكاساتها على شخصية إنسان العالم النامي

لا يقصد الباحث هنا بالأمية الجهل بالكتابة والقراءة فقط وإنما يقصد الأمية الثقافية والمعرفية بوجه عام، وإن كانت الثانية أعم، إلا أن الأولى تشكل - رغم ذلك - نسبة عالية في الدول النامية، وأن كانت تختلف ارتفاعاً وهبوطاً من منطقة إلى أخرى، فتتراوح هذه النسبة في أفريقيا ما بين 52,7% و98%، وفي آسيا ما بين 24,9% و94%، وفي أميركا الجنوبية ما بين 8,5% و44%⁽¹⁰⁴⁾ ولا شك أن سيادة الأمية بين كثير من أفراد هذه المجموعات تساهم في خلق عدد من السمات تجمع تحت كنفها أغلب هؤلاء الأفراد، وأهم هذه السمات هي:

- سيادة أنماط سلوكية سلبية، حيث غالباً ما يكون مجال تفكير الفرد الأمي وسلوكه محدوداً في إطار الجماعة الصغيرة التي ينتمي إليها.
- صعوبة إدراك احتياجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لأن الشخص الذي لا يعرف القراءة والكتابة والذي يعيش بأفكاره الخاصة التي كونها لنفسه لا يستطيع أن يفهم هذه الاحتياجات⁽¹⁰⁵⁾.
- سيادة التخلف الثقافي والذي يؤدي إلى عدم معرفة الشخص لحقوقه وواجباته بعقلية وأفق رحب⁽¹⁰⁶⁾.

(104) عبد الحميد، صلاح الدين. دور وسائل الإعلام في التنمية «الصحيفة»، دن، دت، ص 70.

(105) لطفي، علي. دراسات في تنمية المجتمع، القاهرة: مكتبة عين شمس، 1978، ص 65.

(106) عبد الحميد. دور وسائل الإعلام في التنمية «الصحيفة»، مرجع سابق، ص 77؛ انظر هذا المعنى أيضاً: D. Lerner and W. Schramm, *op. cit.*, p. 92.

- صعوبة انتماء الفرد إلى الثقافة السياسية التي يتبناها المركز، لعدم قدرته على تفهم أغلب طروحات هذه الثقافة، ولعدم قدرته على تفهم قيمها، مما يؤدي إلى تعميق عزلة ثقافة المركز⁽¹⁰⁷⁾.

- جعل الفرد أقل استعداداً لاستيعاب التطورات الجديدة الحاصلة في ميادين العلوم والثقافة وأقل قدرة على التقمص الوجداني الذي يؤدي إلى الخيال والإبداع، والذي يعد ضرورة مهمة من ضرورات التقدم⁽¹⁰⁸⁾.

هذه هي أهم انعكاسات سيادة الأمية على شخصية الأمي في بلدان العالم النامي، ولا شك أن هذا يؤثر في قدرة إنسان هذه المجتمعات على القيام بدور فعال في تطور مجتمعه وتقدمه، بشكل يضارع ما يقوم به نظيره في البلدان المتقدمة التي ترتفع نسبة التعليم فيها، وهذا يؤدي - بصورة طبيعية - إلى دفع أي منظر اجتماعي لإعطاء صلاحيات أكبر للدولة في تصريف شؤون المجتمع وقيادة تقدمه، عن الدور الذي تقوم به نظيرتها في البلدان الليبرالية. وهذا ما سنلمح آثاره في طروحات الفكر الاجتماعي التنموي حول طبيعة الدولة وعلاقاتها بالإنسان في الفصلين الأخيرين من هذا الباب وفيما يلي نعرض لأهم انعكاسات سيادة الأمية بين قطاعات كبيرة من أبناء بلدان العالم النامي على الفكر الإعلامي التنموي بشيء من الإيجاز.

انعكاسات الأمية على الفكر الإعلامي التنموي

تعد سيادة الأمية في البلدان النامية وأثارها على شخصية الفرد الأمي، عاملاً مهماً من العوامل التي يتحدد على هداها الدور الذي تلقىه فلسفة الإعلام التنموي على عاتق وسائل الإعلام، بل ومن العوامل المهمة التي تتحدد عليها فلسفة الأعلام التنموي بأسرها.

فإذا كانت أهم قضايا أي فلسفة إعلامية هو تقنياتها لضوابط حرية الإعلام،

(107) العزي، سويم. الديكتاتورية الاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987، ص 150.

(108) الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 88.

فإن الأمية سواء الأمية الثقافية أو الكاملة - تساهم بالدور الأهم في إثارة الإشكالية الأساسية في هذه القضية وهي الماثلة في التساؤل عما إذا كانت الجماهير الأمية أهلاً لهذه الحرية أم لا؟.

وهذا ما دعى البعض لوصف الأمية بأنها أخطر عوائق حرية الإعلام⁽¹⁰⁹⁾ ويدلل على صحة هذا الإدعاء استناداً لحكام الكثير من بلدان هذه الدول في تبرير إحكام قبضتهم - كما سنعرض لذلك فيما بعد بشيء من التفصيل - على وسائل الإعلام في بلدانهم استناداً إلى عدد من المبررات، تأتي الأمية على رأسها. وكان من الطبيعي أن يفرض ذلك على فلسفة الإعلام التنموي أن تعمل على التنظير للسبل التي يمكن أن تساهم بها وسائل الإعلام في محو أمية الكبار من ناحية وتدعيم التعليم العام⁽¹¹⁰⁾ من ناحية أخرى كذلك التنظير للسبل المثلى التي يمكن أن تساهم بها وسائل الإعلام في تلافي الانعكاسات السلبية للأمية - التي عرضنا لها - على شخصية الفرد الأمي والتي تؤدي وبشكل واضح، إلى التأثير على ما يمكن أن يقوم به من دور إيجابي في الحياة الاجتماعية، ومن ثم في تقدم المجتمع.

ثانياً: القبلية أو العشائرية وانعكاساتها على شخصية إنسان

العالم النامي

تعاني أغلب دول العالم النامي - لا سيما الدول العربية والأفريقية - من سيطرة العلاقات القبلية والعشائرية والعائلية والطائفية على بنيتها الاجتماعية⁽¹¹¹⁾

(109) العزبي، رجاء علي. «حرية الإعلام في القرن العشرين»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1970)، ص 174.

(110) قارن: قنديل، أماني محمد. «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1980)، ص 88.

(111) انظر: ناصر، منير ك. «قيم الأخبار في مقابل الأيدلوجية: منظور من العالم الثالث» في مارتن، ل. جون - شودري، أنجو جروفر. مرجع سابق، ص 82؛ العزي. الديكتاتورية والاسبندادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 73-74.

ولا شك أن هذا قد يهدد بحدوث انقسامات وحروب أهلية، كما أنه يؤدي إلى خلق التنوع الاجتماعي الذي يحمل في طياته عدم التجانس الثقافي والاجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد⁽¹¹²⁾.

ويمكن حصر أهم انعكاسات سيادة القبيلة في الكثير من بلدان العالم النامي على سمات أغلب الأفراد في هذه الدول في النقاط الموجزة التالية:

- تمسك الفرد بقيم المجموعة أو القبيلة التي ينتمي إليها والتعصب لها، وهذا ما يؤدي إلى صعوبة إيجاد قيم ثقافية مشتركة. وهذا لا شك يؤدي إلى صعوبة انتشار ثقافة المركز⁽¹¹³⁾.

- إضعاف روح الاندماج الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين سكان هذه المجتمعات⁽¹¹⁴⁾.

- غياب الشعور بالمواطنة بين أفراد هذه المجتمعات وذلك نتيجة لغياب التراكم الحضاري المشترك بين أفراد المجتمع الواحد⁽¹¹⁵⁾ مما يؤدي إلى التأثير السلبي في تماسك هذه البلدان⁽¹¹⁶⁾.

- يؤدي انقسام أي المجتمع إلى مجموعة من القبائل والعشائر إلى قيام التعددية الحزبية والفكرية في هذا المجتمع على أساس الروح الجماعية، وليس على الروح الفردية كما هو في العالم الغربي. فإذا كانت «الأنا» الفردية وراء التعددية في العالم الغربي فإن «النحن» التقليدية هي المحرك

(112) بال. وسائل الإعلام والدول النامية، مرجع سابق، ص 20-21؛ وقد ساهم الاستعمار بدور مهم في خلق هذه التعددية، انظر على سبيل المثال دورة في أفريقيا في بحث حسن، حمدي عبد الرحمن. «التعددية وأزمة بناء الدولة في أفريقيا الإسلامية» سلسلة أوراق أفريقية (1)، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 1996، ص 27-35.

(113) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديمقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 150.

(114) المرجع السابق، ص 73.

(115) المرجع السابق، ص 73.

(116) انظر: المكاوي، جيهان. النظرية الإنسانية لحرية الصحافة، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1979)، ص 59-60؛ العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديمقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 73.

الرئيسي في المجتمعات التي تسود فيها القبلية⁽¹¹⁷⁾.

هذه هي أهم انعكاسات القبلية والعشائرية السائدة في كثير من بلدان العالم النامي، على أفراد هذه المجتمعات، وعلى بنيتها الاجتماعية أيضاً، والتي مثلت مجموعة من أهم المعطيات التي عدت بمثابة الأساس القبلي الذي عمل الفكر الاجتماعي التنموي على هداها، على التنظير للكيفية التي تمكن المجتمع من تجاوز ما هو سلبي من هذه الانعكاسات على عملية نموه وتطوره، مع مراعاة عدم سريان هذا التطور بصورة تهدد بأحداث تمزق بين أفراد هذه المجتمعات⁽¹¹⁸⁾.

انعكاسات الواقع القبلي على الدور المطلوب من الإعلام القيام به :

في ظل ما تعكسه سيادة القبلية والعشائرية في الكثير من بلدان العام الثالث من سمات على إنسان هذه البلدان. كان من الطبيعي أن يُنظر إلى وسائل الإعلام على أنها قادرة على أداء دور بارز في المساهمة في تحقيق المهمة الكبرى وهي مهمة «التحديث». وذلك من خلال قيامها بتعبئة الجماهير لقبول الأفكار الجديدة والوسائل الحديثة، دون خلق توترات عرقية أو قبلية أو ثقافية أو خلق إحباطات نفسية. ويمكن القول بصفة عامة أن العمل الأساسي لوسائل الإعلام في ظل تفشي الأمية، وسيادة القبلية يتمثل في تأسيس الإطار السياسي الثابت السليم الذي يتم خلاله إقامة بيئة اجتماعية صالحة متجانسة تؤدي بدورها إلى التوسع في قطاعات وطنية أخرى. ولدى الإعلام القدرة على تعبئة الاهتمامات المبعثرة للجماهير في هدف قومي واحد، وذلك عن طريق تغيير اتجاهات وسلوكيات البعض، وتحقيق التواصل عبر الحواجز القائمة بين الثقافة التي تفرق فيما بينهم⁽¹¹⁹⁾ والمساهمة في خلق اتفاق أو إجماع حول القيم

(117) المرجع السابق، ص 163.

(118) وهذا ما حدث بالفعل في بعض الدول النامية نتيجة لسياساتها لأحداث تغيرات اجتماعية واقتصادية سريعة؛ انظر: رشتي. نظم الاتصال، ج 1: الإعلام في الدول النامية، مرجع سابق، ص 97-98.

(119) انظر: امدي - مايكل هايت «دور الإعلام في العالم الثالث» في مارتين، ل. جون - شودري، انجو جروفو، مرجع سابق، ص 147-148.

الأساسية، أو المساعدة على الفهم المشترك وتخطي القبلية والطائفية⁽¹²⁰⁾.

هذه هي أهم سمات الإنسان في المجتمعات النامية التي هي استقراء لواقع لا مجال لنكرانه، والتي تعد من المقدمات المهمة التي أقام على هداها الفكر التنموي طروحاته في شتى المجالات (السياسية، الاقتصادية، الإعلامية... إلخ) والتي سوف تنجلي لنا بشكل أكثر وضوحاً في الفصول التالية.

المبحث الثالث

طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الإسلامي

لا شك أن اختلاف المقدمات الكوزمولوجية التي ينطلق منها الفكر الاجتماعي الوضعي عن المقدمات الكوزمولوجية التي يقوم عليها الفكر الاجتماعي الإسلامي، كان لابد أن يؤدي إلى اختلاف مقولات كل منهما وطروحاته. تأتي على رأس هذه المقولات، تلك المقولات التي طرحها كل منهما حول ماهية الكائن البشري وما يتصف به من سمات تنعكس على تفاعله في محيطه الاجتماعي، والتي تعد بمثابة أهم المقدمات التي تبنى عليها باقي مقولات أي نظرية اجتماعية.

وإذا كان الباحث قد تناول في المبحثين السابقين مقولات كل نظرية من النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان - حسب الزاوية التي انطلقت منها - وانعكاسات هذه الطروحات على الفكر الإعلامي الذي أفرزته كل نظرية منها، وأهم أوجه النقد التي صوبت إليها، فإن الباحث يسعى في هذا المطلب

(120) قنديل. «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، مرجع سابق، ص 96؛
حول دور وسائل الإعلام في خلق الشعور بالوحدة، انظر:

E. B. Parker and A. Mohammadi, "National Development Support Communication" in M. Teheranian and Others (eds.) *Communication Policy For National Development: A Comparative Perspective*, (London: Routledge & Kegan Paul, 19), p. 170.

C. Mytton, *Mass Communication in Africa*, Social Sciences in Africa Series (London: Kings College, 1983), p. 60 1.

إلى تناول أهم طروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول طبيعة الإنسان في ثلاثة نقاط هي :

أ - تحديد ماهية الإنسان.

ب - حقوقه وواجباته.

ج - سماته التي تنعكس على سلوكه الاجتماعي.

وتعد هذه النقاط من أهم المقدمات التي تبني عليها باقي مقولات الفكر الاجتماعي الإسلامي - والتي لها ارتباط مباشر بالفكر الإعلامي - هذا من ناحية، كما أنها، من ناحية ثانية، تعد استعراض مقارن بين أهم ما طرحه الفكر الاجتماعي الوضعي من مقولات حول طبيعة الإنسان وبين ما طرحه الفكر الاجتماعي الإسلامي.

وفيما يلي نعرض - وبشيء من الإيجاز - لهذه النقاط الثلاث :

أ - ماهية الإنسان في الفكر الإسلامي

إذا كان الفكر الوضعي ينظر إلى الإنسان على أنه حيوان مضيفا إليه صفة النطق أو صفتي الاجتماعي والأخلاقي أو ما إلى ذلك من صفات، فإن الإسلام ينظر إلى الإنسان ويعرفه على أنه الكائن المكلف، لأنه من بين سائر المخلوقات التي تعيش على وجه الأرض مناط التكليف والمسؤولية كما أشار القرآن إلى ذلك⁽¹²¹⁾. ولا شك أن النظر إلى ماهية الإنسان وتعريفه على أنه كائن مكلف يدلل على شيء محدد بين الخلائق بكل حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة⁽¹²²⁾.

ويأتي لفظ المكلف في اللغة من كَلَفَهُ أمراً أي أوجبه عليه⁽¹²³⁾ ومن ثم فهو الكائن الذي أناط به خالقة واجبات ومسؤوليات تتمثل جماعها في خلافة الله

(121) العجمي. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، مرجع سابق، ص 14.

(122) العقاد، عباس. الإنسان في القرآن، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت.، ص 17.

(123) مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 539.

في أرضه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، والمطلوب من الفرد المكلف بالاستخلاف أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجرى أحكامه ومقاصده مجاريها⁽¹²⁴⁾.

ولا مرأ أن تكليف الإنسان للخلافة في الأرض وأعمارها، يحمل بين طياته مقتضى العبودية لله - سبحانه وتعالى - والتي تتمثل في اتباع هداه والالتزام به، وهذا يبدو جلياً في قصة آدم عليه السلام إذ نجد أن عهد الاستخلاف في الأرض محدد وواضح... وهو اتباع الهدى الذي سيجيء إليه وإلى ذريته من الله - سبحانه وتعالى - ونجد التحذير من عواقب «عدم الاتباع» في الدنيا وفي الآخرة سواء ﴿قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَنتَ ءَاتِنَا فَنَسِينَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى وَكَذَلِكَ تَجْرَى مِنْ أَسْرَفٍ وَلَمْ تُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ ءَ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [طه: 123-127].

وفي هذا العهد - كما نرى - نجد شرط «الاتباع» ونجد مقابلة. «عدم الإيمان» فالاتباع هو مقتضى العبودية، والتي هي علة خلق الإنسان أساساً ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وهذا الأتباع هو مقياس هذه العبودية ومن لا يتبع فإنه يرفض العبودية، ومن ثم يتعزى من صفة الإيمان، ورفض الاتباع يخالف شرط الاستخلاف كما أنه ينفي الإيمان. ويقع كل عمل - إذاً - باطلاً لا شرعية له، لا يقبله الله، ولا يجوز أن يقره مؤمن بالله ولا أن يعترف بشرعيته⁽¹²⁵⁾.

وعموماً يمكن إجمال الدلالات التي تشير إليها نظرة الفكر الإسلامي إلى الإنسان على أنه كائن مكلف فيما يلي:

- أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الإنسان عبساً وإنما خلقه لعله هي تكليفه

(124) الشاطبي، أبو أسحق. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ج2، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.، ص 332.

(125) قطب، سيد. مقومات التصور الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، 1986، ص 135.

بخلافته في الأرض وإخلاص العبودية المطلقة له في اضطراره بما يترتب على هذه الخلافة من تكاليف ومسؤوليات.

- أن رحمة الخالق وحكمته اقتضت أن يهدي خليفته إلى أفضل السبل التي ينبغي أن يسلكها في اضطراره بهذه المسؤوليات بما أنزل من كتب وبما أرسل من رسل.

- أن تحمل هذه المسؤوليات والتكاليف في ضوء الهدى الإلهي يعني نجاح الإنسان في تحقيق العلة من خلقه، وهذا يحقق رضوان خالقه عليه، وما يعني هذا الرضوان من إحيائه حياة طيبة في الدنيا، وتخليده في النعيم الكامل في الآخرة، وأن التنصل من هذه المسؤوليات يعني أن سلوكه ومناشطه في هذه الحياة أصبح خارجاً عن العلة التي من أجلها خلق وفي هذا انحراف عن فطرته التي فطر عليها ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكُمْ وَلَئِنْ أَنتُمْ لَعَالَمُونَ﴾ [الروم: 30] ولا شك أن الانحراف عن هذه الفطرة والأعراض عن المنهج الذي تهتدي به يقود إلى الضلال، والضلال يقود إلى شقاء الفرد وضنك معيشته. حتى لو تنعم ظاهره كما يوقعه تحت طائلة العقاب الإلهي في الآخرة.

بناء الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في ضوء النظر إلى الإنسان على أنه كائن مكلف

لما كانت النظريات الاجتماعية الوضعية - كما ذكرنا ذلك سلفاً - لا تعدو أن تكون وسائل فكرية تنظر للسبل المثلى التي تمكن المجتمع من بلوغ غاياته التي لا تخرج في النهاية عن تحقيق الوجود الدنيوي السعيد لإنسان هذه المجموعات، فإن نظرة الفكر الاجتماعي الإسلامي للموجود البشري بصورة مغايرة لنظرة الفكر الاجتماعي الوضعي، والتي تتمثل في النظر إليه على أنه كائن مكلف - وبما تحمل هذه النظرة من معان - جعل هم الفكر الاجتماعي الإسلامي ينصب على التنظير للكيفية المثلى التي يمكن أن تسهم من خلالها مؤسسات المجتمع كافة (سياسية، اقتصادية، إعلامية إلخ) في تهيئة

السبل التي تكفل للمخلوق البشرى النجاح في الاضطلاع بالمهام التي من أجلها خلق، بما يكفل له حياة دنيوية طيبة، ويمكنه من الولوج إلى عالم الآخرة وقد أدى ما عليه من واجبات كلفه بها خالقه، مما يوجب له رضوانه والخلود في جنته⁽¹²⁶⁾.

وإذا تأملنا انعكاسات نظرة الإسلام إلى الإنسان على أنه كائن مكلف - ويكفل ما تحمل هذه الكلمة من المعان التي عرضنا لها - على الجانب الإعلامي من الفكر الاجتماعي، نجد أن هذه النظرة تعد الأساس الذي ينطلق منه الفكر الإعلامي في التنظير لمهام وسائل الإعلام في المجتمع المسلم. كما أن السبل التي قررها الخالق - سبحانه وتعالى لاضطلاع الإنسان بهذه التكاليف هي المنهج الذي ينبغي الاهتداء به في القيام بهذه المهام⁽¹²⁷⁾.

ب - حقوق الإنسان في الإسلام

لم يعترف الإسلام فقط بأن للإنسان حقوقاً، بل بلغ من تقديره لهذه الحقوق أن اعتبرها ضروريات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات فالمأكل والملبس، والأمن، والحرية والمراقبة والمحاسبة والمعارضة والثورة... إلخ ليست فقط حقوقاً للإنسان، من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده عن طلبها بل رأى أنها «ضرورات» واجبه «لهذا الإنسان...» بل إنها واجبات عليه أيضاً.

إنها ليست مجرد «حقوق» من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن

(126) حول دور المجتمع المسلم في تهيئة المناخ الملائم للإنسان للقيام بمسؤولياته التي كلفه الخالق بها بالشكل الذي يحقق غاياته في هذه الحياة، انظر: عبد الواحد، مصطفى. **المجتمع الإسلامي**، سلسلة إسلاميات (92)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، د.ت، ص 22-31؛ وحول ما يلقيه الفكر الاجتماعي الإسلامي على عاتق الدولة من مهام في سبيل تحقيق ذلك الهدف، انظر: عبد الماجد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 178-202.

(127) سوف نعرض لهذه المهام عند استعراضنا لمستويات الفكر الإعلامي الإسلامي في الباب التالي.

بعضها... وإنما هي ضرورات إنسانية - فردية كانت أم اجتماعية - ولا سبيل إلى حياة الإنسان بدونها حياة تستحق معنى الحياة. ومن ثم فالحفاظ عليها ليس مجرد «حق للإنسان» بل هو «واجب» عليه أيضاً يأثم هو نفسه - فرداً أو جماعة - إذا هو فرط فيه، وذلك فضلاً عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه «الضرورات»⁽¹²⁸⁾.

وهكذا فكل ما يتعلق بمقومات الوجود الكريم في هذه الدنيا لا يعد حقاً للإنسان بل ضرورة لهذا الوجود الكريم، وكل ما يمكن الإنسان من الاضطلاع بالمهام التي أناطه الخالق بها ككائن مسؤول ومكلف، لا يعد فقط حقاً له بل ضرورة من ضرورات قيامه بالدور الذي خلق من أجله، والتمسك بهذه الحقوق واجب... ولا حرية له في التخلي عنه، وإلا فإنه يتنصل من التكاليف التي من أجلها خلق.

وما للفرد من حقوق واجب ملزم لمن كان عليه هذا الحق سواء أكان فرداً أم جماعة، ومصدر هذا الواجب هو الإلزام الإلهي والشرعية الإلهية التي بينت الحقوق والواجبات شرعية إلهية ثابتة لا يملك أحد نقضها أو تعديلها⁽¹²⁹⁾.

ويعد ما تطرحه هذه الشريعة الإلهية من إطار ثابت لهذه الحقوق والواجبات، سواء في صلة الفرد بالفرد أو صلة الفرد بالمجتمع والعكس، بالصورة التي ترى أن الالتزام بها يمكن الإنسان من الاضطلاع بما كلف من عبادة خالقه وخلافته في أرضه، وما يتبع ذلك وبشكل تلقائي من الحياة الطيبة في الدنيا والخلود في النعيم الأزلي في الآخرة، يعد الأساس الراسخ الذي يقيم عليه الفكر الاجتماعي الإسلامي طروحاته في شتى مجالات الحياة السياسية،

(128) عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات... لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة،

ع 89، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1985، ص 14-15.

(129) النجار، حسين فوزي. الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم

في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 85-87؛ وللمزيد حول ضمانات

الحقوق السياسية في الشريعة الإسلامية، انظر: المغني، محمد أحمد و الوكيل، سامي

صالح. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان، كتاب الأمة عدد (23)، قطر:

وزارة الأوقاف الإسلامية، شوال 1410، ص 86-89.

الإعلامية... إلخ) في إطار سعيه للتنظير للكيفية المثلى التي يحقق بها المجتمع السليم غاياته.

ج - سمات الطبيعة الإنسانية

لا يمكن تفهم نظرة الفكر الإسلامي إلى سمات الطبيعة الإنسانية، إلا إذا وضعنا في الحسبان المقدمة الأساسية التي ينطلق منها هذا الفكر في نظريته إلى ماهية الإنسان، والمتمثلة في النظر إليه على أنه كائن مكلف وفي ضوء ذلك يمكن استعراض رؤية الفكر الإسلامي لعقلانية الإنسان وأخلاقيته على اعتبار أنها أهم السمات التي ينعكس تأثيرهما على بناء الفكر الإعلامي خاصة، وباقي عناصر الفكر الاجتماعي الإسلامي عامة.

عقلانية الإنسان

على الرغم من أن جمهور المفكرين المسلمين لا يوافقون على المبالغة في تقدير إمكانات العقل، وفي توسيع حدود إدراكاته التي وقع فيها المعزلة وبعض الفلاسفة، إلا أنهم يجمعون على أهمية العقل وتقديره كأهم أبعاد وعناصر الطبيعة البشرية، كأهم عامل يميز الإنسان من حيث هو إنسان وأهم طاقة هادية وموجهة له في شؤون حياته⁽¹³⁰⁾.

ولكن على الرغم من الاعتراف بفضل العقل وبأهميته كمصدر أساسي للمعرفة إلا أن هذا الاعتراف لم يمنع علماء وفلاسفة المسلمين المعتدلين في تقديرهم لقيمة العقل من التنبيه إلى قصور العقل ومحدودية إمكانات إدراكه للأمور الغيبية والدينية والخلقية، ومن هنا كانت الحكمة في نزول الأديان⁽¹³¹⁾. ومن ثم فعلي العقل أن يستمد معارفه في هذه الأمور مما جاء به صحيح الدين، أما ما وراء ذلك من شؤون الحياة ومتطلبات الخلافة عن خالقه في هذه الأرض، فله أن يجتهد في تفهمها وترسيم أفضل سبل التفاعل معها. وليست

(130) الشيباني. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع سابق ص 81.

(131) الشيباني، عمر التومي. مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ط3، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1982، ص 141-148.

هنا لأحد عصمة فيما يصل إليه من آراء سواء أكان حاكماً أم محكوماً، فكل عقل عرضه لإصابة الحقيقة أو الابتعاد عنها وما يرجح رأى عن آخر هو مقدار الخبرة والعلم⁽¹³²⁾. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9].

انعكاسات عقلانية الإنسان على الفكر الاجتماعي والإعلامي

أ - انعكاساتها على الفكر الاجتماعي

يقر الفكر الاجتماعي الإسلامي بأن هناك ثوابت ينبغي أن يتم على هداها تخطيط الملامح العامة لشتى مناحي الحياة الاجتماعية ولا مجال للعقل أن يحدد عنها. ولا مجال لأحد حاكماً كان أم محكوماً أن يتبنى ما يناقضها. أما الأمور الحياتية المتغيرة بتغيير الزمان والمكان فإنها رغم كونها محكومة بهذه الثوابت إلا أن الفكر الاجتماعي يعطي مساحة لحراك الكيان السياسي للمجتمع المسلم - دون أن يكون في ذلك طغيان على الحراك الفردي - بالصورة التي تقتضيها تحقيق مصالحه، كما يعطي مساحة كبيرة لحراك الفرد في المحيط الاجتماعي شريطة ألا يؤدي ذلك إلى طغيان مصالح الفرد على مصالح أقرانه أو مصالح المجتمع الذي يعيش في ظلاله⁽¹³³⁾.

ب - انعكاساتها على الفكر الإعلامي

إن نظرة الإسلام التي تجل العقل وتكرمه، تعلي من قيمة الحريات الإعلامية في المجتمع الإسلامي. وتطلب من كل فرد أن يدلي بدلوه فيما يهم مجتمعه وأمته من قضايا⁽¹³⁴⁾. وتحرم على الحاكم أن يفرض من القيود ما قد يمنع الفرد من إبداء رأيه بحرية. فليس هناك قدسية لرأى أو عصمة لأحد توجب كبت ما دونه من آراء، أو إجلال رأى هذا المعصوم، مادام ليس هناك نص

(132) انظر في هذا المعنى: مصطفى. حرية الرأى في الإسلام، مرجع سابق، ص 116

(133) حول حدود الحريات الفردية التي أقرها الإسلام، انظر: عبد الواحد. المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 82-88.

(134) انظر: نوح، السيد محمد. شخصية المسلم بين الفردية والجماعية، ط 4، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993، ص 19-22.

قاطع يستند إليه صاحب هذا الرأي، ولا تجعل على رأى الفرد قيда إلا ثواب الدين، وأن يسير إبداء الرأى على المنهج الإلهي المتمثل في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83] وقوله ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

أخلاقية الإنسان

إن الحاسة الخلقية انبعاث فطري، وإن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الإنسانية منذ خلقها⁽¹³⁵⁾ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8] غير أن هذه الحاسة قد تصبح عرضة للطمس والتحريف نتيجة لتعارض ما قد تأمر به أهواء النفس ورغباتها مع هذه الحاسة الخلقية. أو نتيجة لبعض العادات والتقاليد السائدة في الوسط الاجتماعي الذي تعيش فيه. والتي قد تزين لها من الأفعال ما ليس له من الخلق نصيب.

وفي سبيل هداية الحاسة الخلقية التي يعد ضمير الإنسان بمثابة الحارس عليها، بعث الله - سبحانه وتعالى - النبيين بالرسالات التي تبين ما ينبغي أن يقتصر الإنسان من سلوك وما لا ينبغي له⁽¹³⁶⁾.

وجاءت الرسالة الخاتمة ليكون هدفها كما قال صاحبها - صلوات الله وسلامه عليه «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»⁽¹³⁷⁾. وبهذه الرسالة الخاتمة أصبح لدى الإنسان نبراساً يمكن أن يهتدي به في شتى مسالكه ويجنبه خداع

(135) دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 112.

(136) حول دور الرسالات السماوية في هداية الضمير الأخلاقي، انظر: الشرقاوي، حسن محمد. نحو منهج علمي إسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1988، ص 270-276.

(137) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند من حديث أبي هريرة، انظر: الأمام أحمد بن حنبل. المسند وبهامشه كنز العمال، الجزء الثاني، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت، ص 381؛ السيوطي. الجامع الصغير، حديث (25) وعزاه لابن سعد وللحاكم في المستدرک والبيهقي في شعب الإيمان، وصححه السيوطي. انظر: السيوطي، عبد الرحمن أبي بكر. الجامع الصغير، بيروت: دار المعرفة، د. ت. وذكره المناوي في فيض القدير، حديث (2584) وعزاه له، وذكر تصحيح الهيثمي وابن عبد البر له؛ انظر: المناوي، عبد الرؤوف، محمد. فيض القدير، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

الهوى، والخضوع لما هو فاسد من عادات وتقاليد مجتمعه.

انعكاسات رؤية الإسلام لأخلاقية الإنسان على الفكر الاجتماعي والإعلامي

أ - انعكاساتها على الفكر الاجتماعي

كان من الطبيعي - في ضوء رؤية الإسلام لأخلاقية الإنسان - ألا ينظر الفكر الاجتماعي الإسلامي إليه، على نحو ما نظرت إليه الليبرالية التقليدية، على أنه كائن خير يدرك الخير بصورة ذاتية وتدفعه حاسته الخلقية للسير في ركابه، مما يفرض تخفيف القيود على سلوكه إلى أبعد حد ممكن، لكون هذه الحاسة سوف تمنعه من اقتراف أي فعل يضر بمن سواه. كما أنه لا ينظر إليه كما ذهب إلى ذلك الفكر السلطوي - على أنه كائن شرير، ينبغي تقييد نشاطه إلى الحد الذي يسلبه حرياته التي تعطي لوجوده معنى. وإنما ينظر إليه على أنه كائن لديه قابلية للفساد الأخلاقي كما لديه قابلية للصالح الأخلاقي. فهو رغم امتلاكه لحاسة خلقية يُفترض أنها تدفعه للالتزام الأخلاقي، إلا أن نوازعه الداخلية، وما قد يحيط به من بيئة اجتماعية فاسدة يمكن أن يطمسها هذه الحاسة الأخلاقية. ومن ثم فإن مهمة الفكر الاجتماعي الإسلامي تتمثل في التنظير للكيفية التي يمكن خلالها إقامة الوسط الخير الذي يساعد على تنمية الفضائل، ويعمل على كبح الرذائل⁽¹³⁸⁾ ويضمن له في الوقت نفسه تنشئة أخلاقية سليمة. كما أن عليه وضع تصور للآليات الاجتماعية المناسبة التي يمكن خلالها مراقبة انحراف الفرد عن السلوك الأخلاقي، وردة إلى صوابه، ومعاقبته إن اقتضى الأمر ذلك.

ب - انعكاساتها على الفكر الإعلامي

من الطبيعي أن تلقي رؤية الفكر الإسلامي لأخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي مسؤولية التنظير للكيفية التي يمكن خلالها لوسائل الإعلام المساهمة في ترسيخ أخلاقيات الإسلام، ومحاربة كل ما يتنافى معها. هذا من ناحية، وأن

(138) قطب. مقومات التصور الإسلامي، مرجع سابق، ص 368.

تفرض، من ناحية ثانية، على الفكر الإعلامي وضع الضوابط اللازمة التي يمكن خلالها تلافي الانحرافات الأخلاقية التي يمكن أن تقع في مجال العمل الإعلامي - على أساس أن القائمين على هذا العمل لديهم مثلهم مثل غيرهم دوافع قد تنحرف بهم عن إطار الإسلام الأخلاقي - ومعالجة هذا الانحراف بالطرق التي تناسبه.

* * *

وهكذا ومن خلال تناولنا النقدي لمقولات النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان - عدا طروحات الفكر التنموي التي هي استقراء لواقع لا مجال لإنكاره - ومن خلال عرضنا للمقولات المناظرة لها في الفكر الاجتماعي الإسلامي يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- أن طروحات النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان يشوبها قصور واضح يتبدى جلياً في مبالغة الفكر الليبرالي التقليدي في تصوير عقلانية الإنسان وأخلاقيته، وفي نظرتة لحقوقه. ورغم أن الليبرالية في ثوبها المحدث قد أدركت بشكل واضح عدم دقة طروحات الليبرالية الأم حول عقلانية الإنسان وأخلاقيته وأدركت العوامل المضادة لها، إلا أنها لم تستطع طرح سبيل أمثل يمكن خلاله تلافي هذه السلبيات في الواقع العملي. وهذا ما أدى إلى عدم نجاح طروحاتها الجديدة في أرض الواقع بالصورة المرجوة منها سواء على مستوى الواقع الاجتماعي عامة أو على المستوى الإعلامي خاصة. وكما أخفقت الليبرالية في طرح تصور سليم لطبيعة الإنسان، فقد أخفقت الاشتراكية أيضاً، ويرجع إخفاقها بشكل أساسي إلى مبالغتها في النظر إلى تأثير الظروف المجتمعية على هذه الطبيعة حتى أنها تكاد تقطع أن لكل ظروف اجتماعية طبيعة إنسانية خاصة بها.

والواقع أن قصور هذه النظريات في إدراك الطبيعة البشرية بصورة صحيحة هو نتيجة طبيعية للمقدمة التي تقوم عليها هذه النظريات، الماثلة في إنكارها للحقائق العلوية المطلقة، واعتمادها فقط على العقل بقدراته المحدودة في الكشف عن حقائق شتى الأمور.

- ومن الطبيعي في ظل قصور هذه الطروحات، مقارنة بطروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي المستندة إلى حقائق علوية مطلقة، وفي ظل ما ترتب على تبني هذه الطروحات من نتائج سلبية في أرض الواقع في المجتمعات التي طبقت فيها هذه النظريات، أن يصبح تبني مقولات فلسفات الإعلام الوضعية التي قامت على هذه الطروحات القاصرة من ناحية، والمغايرة لطروحات الفكر الإسلامي من ناحية ثانية أمراً ليس له ما يبرره.

مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الحقيقة

تمهيد

تعد المقولات التي تتبناها كل نظرية من النظريات الاجتماعية - محور دراستنا - حول طبيعة الحقيقة، ومدى إمكانية الوصول إليها، وما إذا كان ذلك أمراً متاحاً. لكل إنسان، أم حكراً على فئة معينة، بمثابة الأساس الذي تنبني عليه قضية حرية التعبير التي هي محور أي فلسفة إعلامية. فادعاء أي نظرية ملكية الحقيقة المطلقة يتبعه نتيجة طبيعية تتمثل في أن حرية التعبير مهما اتسعت في هذه النظرية فلا مجال لتخطي حدود الحقيقة التي تدعي ملكيتها، وإلا أصبح ذلك نوعاً من الهرطقة... لا حرية التعبير. وادعاء أن إمكانية الوصول إلى الحقيقة أمر حكر على فئة ذات سمات خاصة، تنبني عليه نتيجة تلقائية تتمثل في: أن كل ما هو خارج هذه الفئة لا معنى لمنحه حرية التعبير، لأنه لا يملك شيئاً جديراً بأن يعبر عنه. كما أن ما يدلي به قد يكون مناقضاً للحقيقة، وأقرب للضلال، ومن ثم فلا يوجد مبرر للسماح له بالتعبير عن آراء مؤكدة بعدها عن الحقيقة.

وعبر صفحات هذا الفصل نتناول بالنقد أهم طروحات النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الحقيقة وحول من يملكها، ثم نعرض في المبحث الثالث للطروحات المناظرة لها في الفكر الإسلامي، وانعكاساتها على الفكر الإعلامي.

وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي الليبرالي.

المبحث الثاني : طبيعة الحقيقة في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي
والتنموي.

المبحث الثالث : طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي الإسلامي.

المبحث الأول

طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي الليبرالي

يستدعي الحديث عن الطروحات التي يتبناها الفكر الاجتماعي الليبرالي حول طبيعة الحقيقة أن يتناول البحث طروحات الفكر الاجتماعي الليبرالي حول طبيعة الحقيقة في إهابه التقليدي «الليبرالية التقليدية». كما يتناول طروحات الفكر الليبرالي في إهابه المحدث «الليبرالية المحدث» حول طبيعة الحقيقة والتي تعد تطوراً لطروحات الفكر الليبرالي التقليدي.

المطلب الأول

طبيعة الحقيقة في الفكر الليبرالي التقليدي

يمكن استعراض الفكر الليبرالي التقليدي حول طبيعة الحقيقة من خلال تبين نظرة هذا الفكر لسمات الحقيقة، ومدى إمكانية الوصول إليها، وما إذا كان ذلك متاحاً للجميع أم أنه حكر على فئة معينة، وانعكاسات ذلك على بنية الفكر الاجتماعي الليبرالي عامة، وبنية الفكر الإعلامي الليبرالي خاصة. وفيما يلي عرض لهذه النقاط بشيء من الإيجاز.

رؤية الليبرالية لطبيعة الحقيقة

ترى الليبرالية التقليدية أن هناك نظاماً ثابتاً للحقيقة يمكن للعقل تفهمه، وبالتالي يمكن أن ينظم حياته طبقاً له⁽¹⁾.

وينبع إيمان الليبرالية بوجود نظام ثابت للحقيقة يمكن للعقل اكتشافه من إيمانها بوجود قانون طبيعي يحكم العلاقة بين الأشياء، بداية من الأجرام السماوية وانتهاء بعلاقة الفرد ببني جنسه، بل والكائنات من حوله⁽²⁾. وقد غالى

(1) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 186؛ تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 285-287.

(2) هناك ثلاثة مستويات للقانون الطبيعي: أ - قوانين الطبيعة التي هي جماع النواميس التي =

البعض في الإيمان بفكرة القانون الطبيعي حتى أنهم رأوا أنه يمكنه أن يزود الإنسان بعدة كاملة من القواعد والأصول التي يستطيع على هداها مجابهة كل الظروف وشتى المواقف⁽³⁾.

وتدعمت فكرة وجود نظام ثابت يحكم حركة الأشياء، أو بمعنى آخر نظام ثابت للحقيقة يمكن للعقل اكتشافه، بما دلت عليه اكتشافات علماء الطبيعة - وعلى رأسهم نيوتن - من أن العالم آلة ضخمة متسقة مترابطة أجزاؤها بعضها البعض وتعمل وفقاً لقوانين ثابتة⁽⁴⁾.

وقد أدت هذه الاكتشافات إلى مغالاة البعض في قدرات العقل حتى أنهم اعتقدوا قياساً إليها في قدرة العقل على الإحاطة بأسرار الكون وحقائق الوجود⁽⁵⁾.

سبل الوصول إلى الحقيقة

كان من الطبيعي أن يُنظر للعقل في ظل الانتصارات التي حققها على يد نيوتن وغيره من العلماء في اكتشاف قوانين الطبيعة، على أنه السبيل الوحيد الذي يمكن خلاله اكتشاف الحقائق، سواء تعلقت هذه الحقائق بالظواهر الطبيعية أم بالظواهر الإنسانية⁽⁶⁾ وأنه في مقدور كل إنسان إذا ما استخدم عقله

= تحكم الوجود بأسره وتسيطر على الظواهر الطبيعية الكونية؛ ب - القانون الطبيعي بمعناه العام - كما عرفه فقهاء الرومان - ومجاله علم الأحياء، وهو القانون الذي ينظم دورة الحياة على الأرض ويسيطر على نشاط الكائنات الحية في حركتها ونموها وتكاثرها وغرائزها وتفاعلها مع غيرها منذ أن تدب الحياة في أوصالها حتى يتخرمها الوهن ويفضي بها إلى الفناء؛ ج - القانون الطبيعي بمعناه الخاص وهو مجموع القواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي للإنسان، والتي لا تمت إلى التقاليد والعادات أو نصوص التشريع بصلة، وإنما مصدرها الإلهام الفطري السليم والإدراك العقلي الصائب. انظر: عبد السمیع الهراوي، مرجع سابق، ص 7-12.

(3) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 340.

(4) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 41.

(5) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 340.

W. L. Rivers and W. Schramm *op. cit.*, p. 36.

(6) كان من الطبيعي أن ينظر إلى العقل الذي استطاع أن يبرهن أن الأرض تدور واستطاع =

استخداماً سليماً بعيداً عن التسرع والتحيز العاطفي والاعتباطية وما إلى ذلك أن يصل إلى الحقيقة⁽⁷⁾. وهذا لا شك يعني أن الليبرالية لم تنظر - مثلما كان سائداً في الفكر السلطوي - إلى عملية الوصول إلى الحقيقة كأمر حكر على فئة معينة تملك خصائص تميزها عن غيرها من الناس في عملية إدراك الحقيقة، بالصورة التي تجعلها صاحبة الحق في قيادة المجتمع في شتى مناحيه (سياسية - اقتصادية - إعلامية... إلخ)⁽⁸⁾ وإنما نظرت إليها على أنها كتاب مفتوح يمكن لكل إنسان قراءته إذا ما تحرر من العوائق سائلة الذكر، وإذا ما أتيحت له فرصة الوصول إلى المعارف والمعلومات التي تمكنه من الإحاطة بشتى جوانب القضية محور اهتمامه.

انعكاسات رؤية الليبرالية لطبيعة الحقيقة على الفكر الاجتماعي

كان من الطبيعي أن يقود الاعتقاد بأن الحقيقة قضية واضحة مكشوفة للجميع إلى الحرية الفردية في المسؤولية الأدبية للفرد. ومن ثم يعد هذا الاعتقاد بمثابة الأساس للفردية الحنون، ومصدر التحررية العقلانية⁽⁹⁾.

وقد تدعمت فكرة المسؤولية الأدبية للفرد، بالإضافة لذلك، بفكرة أخلاقية الإنسان التي تبنتها الليبرالية، فإذا كانت عقلانية الإنسان سوف تمكنه من اكتشاف الحقيقة، فإن أخلاقه سوف تدفعه للعمل طبقاً لها.

وهكذا وما دامت عقلانية الإنسان تمكنه من إدراك الحقائق فيما يهيمه من

= أن ينظر إلى الأجرام السماوية، وأن يكتشف الدورة الدموية، على أنه قادر على تفهم الحقائق التي تتعلق بالقضايا الدينية والسياسية والمسائل الاجتماعية. ومن ثم يمكن أن يقيم مؤسساته على ضوء هذه الحقائق بالصورة التي تجعله يخلق جنة من العدالة والنظام؛ ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 98.

(7) حول العوائق التي قد تحول بين العقل وبين الوصول إلى الحقيقة انظر: قربان. المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص 324-325. برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 332-333.

(8) راجع ما ذكرناه حول طبيعة الحقيقة في الفكر السلطوي في المبحث الأول من الفصل التمهيدي لهذه الدراسة.

(9) قربان. القوة، مرجع سابق، ص 27-28.

قضايا، وما دامت أخلاقيته تدفعه وبشكل تلقائي للعمل طبقاً لهذه الحقائق، فإن ذلك يستدعي بالضرورة منح الفرد كامل الحرية في تصريف شؤون حياته الاجتماعية، كما يستدعي منحه الحق في الإسهام في تصريف شؤون الحياة الاجتماعية بأسرها، ويستدعي أيضاً حصر نطاق تدخل الدولة في حياته في أضيق الحدود وبالصورة التي تمنعه من إلحاق الأذى بغيره، وتحميه من غيره في الآن نفسه⁽¹⁰⁾، وإبطال ادعاء أي حاكم بأن له الحق في الاستبداد في تصريف شؤون المجتمع تحت مظلة أنه الأكثر دراية بها⁽¹¹⁾.

وهكذا يمكن القول أن الافتراضات التي تتبناها الليبرالية حول طبيعة الحقيقة وسبل الوصول إليها تعد من المقدمات الهامة التي يقوم عليها بنيان الفكر الليبرالي بأسره.

انعكاسات رؤية الليبرالية لطبيعة الحقيقة على الفكر الإعلامي

إذا كانت افتراضات الليبرالية حول طبيعة الحقيقة وكيفية الوصول إليها تعد من المقدمات الهامة التي يبنى عليها الفكر الاجتماعي الليبرالي بأسره، فإن هذه الافتراضات تعد من أهم المقدمات التي يبنى عليها الجانب الإعلامي من الفكر الاجتماعي الليبرالي والذي نطلق عليه مسمى «فلسفة الإعلام الليبرالي». وتأتي هذه الأهمية نتيجة لكون وسائل الإعلام - التي تنظر هذه الفلسفة للكيفية المثلى لعملها - تعد بمثابة أهم المنافذ التي يمكن للفرد خلالها الولوج إلى المعارف والمعلومات والآراء التي تساعد في الوصول إلى الحقيقة، كما أنها من ناحية ثانية تعد المنفذ الذي يمكن خلاله أن يذيع على الناس ما توصل إليه حول هذه الحقيقة من نتائج.

وفي ضوء نظرة الليبرالية إلى الحقيقة على أنها كتاب مفتوح وأن قراءته ليس حكراً على أحد دون أحد، وفي ضوء إنكارها لوجود مصدر علوي يمكن

(10) المرجع السابق، ص 27-28.

(11) قارن: عبد الفتاح، إمام. «سيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية»، مرجع سابق، ص 21-22؛ وفي المعنى نفسه، انظر أيضاً: مل. في الحرية، مرجع سابق، ص 34؛ برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، 259.

اللجوء إليه لاستقاء الحقائق المطلقة التي لا مجال للطعن في سلامتها، في ضوء كل ذلك كان من الطبيعي أن تتشكل بنية الفكر الإعلامي الذي أفرزته بالصورة التي تسمح لكل فرد بحرية الممارسة الإعلامية، وحرية تملك وسائل الإعلام التي يعبر خلالها عن رأيه، وأن تصبح الإسهام في الوصول إلى الحقيقة في المسائل الخلافية أهم وظائف وسائل الإعلام على الإطلاق.

ففيما يتعلق بحرية الممارسة الإعلامية

كان من الطبيعي - في ظل افتراض إمكانية الوصول إلى الحقيقة من قبل كل فرد - أن يتشكل الفكر الإعلامي بالصورة التي تتيح للفرد حرية الممارسة الإعلامية، بالشكل الذي يمكنه من الوصول إلى المعلومات والآراء التي تساعد على تكوين رؤية صائبة حول حقيقة ما يهمه من أمور⁽¹²⁾.

وفي ظل عدم وجود حقيقة علوية مطلقة مسلم بها من قبل الجميع، كان من الطبيعي أيضاً أن تتشكل هذه الفلسفة بالصورة التي تتيح خلالها لكل فرد أن يدلي بدلوه في سوق مفتوحة للأفكار والآراء والمعلومات، والتي تكمن قيمتها في كونها توفر أفضل اختيار للحقيقة⁽¹³⁾. وأن تعمل هذه الفلسفة على كف يد الدولة عن التدخل في هذه السوق لترجح فكرة أو رأي على فكرة أو رأي آخر. فليس هناك حقائق علوية تتطلب من الدولة أن تتبناها أو تدافع عنها، وتبرر كبتها لما قد يعارضها من أفكار وآراء. وألا تسمح لها بالتدخل في حرية الممارسة الإعلامية إلا في أضيق الحدود، التي تصبح عندها هذه الحريات خطراً يهدد مصالح المجتمع أو الأفراد.

(12) ذلك لأن الناس - بصفة عامة - يمكنهم الوصول إلى قرارات أكثر نفعاً إذا ما أتيحت لهم فرصة الاقتراب من المعلومات، وفرص المنافسة حول تفسيراتها، ومن ثم فإن رفض أو تحديد حرية القول يعني وضع حدود على قدرة الإنسان في المشاركة في الوصول إلى قرارات صائبة.

K.E Andersen, *op. cit.*, p. 292.

(13) سموللا، رودني. حرية التعبير في المجتمع المفتوح، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1995، ص 18.

وفيما يتعلق بحرية تملك وسائل الإعلام

كان من الطبيعي أن تعمل فلسفة الإعلام الليبرالي - في ضوء ما تتطلبه عملية الوصول إلى الحقيقة من إقامة سوق حرة للأفكار والآراء والمعلومات - على إتاحة الحرية أمام الفرد في تملك ما يشاء من وسائل الإعلام التي يرى أنها تمكنه من التعبير عن أفكاره وآرائه بحرية. وأن تعمل أيضاً على منع الدولة من التدخل للحد من تملك هذه الوسائل، وإن كان هذا لا يمنع تدخلها تدخلاً تنظيمياً لاسيما فيما يتعلق بالوسائل الإلكترونية، وأن تعارض تملك الحكومة للوسائل الإعلامية لأنها يمكنها أن تؤثر - لضخامة إمكانياتها بالمقارنة بالأفراد - على العملية التنافسية في السوق الحرة للآراء والأفكار⁽¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بالوظائف الإعلامية

تعد وظيفة الإسهام في الوصول إلى الحقيقة الهدف الأساسي التي تعمل فلسفة الإعلام الليبرالي على التنظير لكيفية اضطلاع وسائل الإعلام في المجتمع الليبرالي به⁽¹⁵⁾ وذلك عن طريق تقديم كل لون من ألوان الأدلة والآراء كأساس لاتخاذ القرارات التي تتعلق بشتى مناحي حياة المجتمع الليبرالي⁽¹⁶⁾ على أساس قوي.

هذه هي أهم طروحات الفكر الليبرالي حول طبيعة الحقيقة، وأهم انعكاساتها على الفكر الاجتماعي والإعلامي الليبرالي. والواقع أن هذه الرؤية التي تبنتها الليبرالية التقليدية حول طبيعة الحقيقة - وكنتيجة للتطورات الفكرية والنتائج السلبية التي انبنت على تبنيها في الواقع العملي - تخرمها الكثير من الانتقادات نظرياً، والسلبيات عملياً⁽¹⁷⁾، مما دفع الفكر الليبرالي إلى تبني تصور جديد لقضية الحقيقة أقرب إلى المنطق.

(14) انظر: محمد، محمد سيد. اقتصاديات الإعلام، الكتاب الأول: المؤسسة الصحفية، القاهرة: مكتبة الأنجلو، د. ت، ص 89-90.

(15) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 105.

(16) المرجع السابق، ص 105.

(17) الواقع أن هذه السلبيات بدت جلية في الجانب الإعلامي منها عما في باقي مناحي الحياة الاجتماعية. فقد أدت الحريات الواسعة التي منحها فلسفة الإعلام الليبرالي للفرد - استناداً =

المطلب الثاني

طبيعة الحقيقة في الليبرالية المحدثه

أدت التطورات الفكرية والمجتمعية التي شهدها العالم الغربي في نهايات القرن الماضي وبدايات القرن الحالي إلى إحداث تغيرات مهمة في الفرضيات التي كان يتبناها الفكر الليبرالي حول طبيعة الحقيقة، والتي جاءت - في جانب منها - نتيجة لإحداث تعديلات في الافتراضات التي تبناها الفكر الليبرالي حول طبيعة الإنسان، بالشكل الذي أدى إلى إحداث تعديلات مهمة في الفكر الليبرالي بأسره. مما أدى - وبشكل تلقائي - إلى إدخال تعديلات على الفكر الإعلامي الليبرالي بالصورة التي شكلت معها هذه التعديلات ملامح فلسفة إعلامية جديدة - إلى حد ما - هي «فلسفة المسؤولية الاجتماعية».

وفيما يلي نعرض لأهم هذه التطورات، والتي دلت على الكثير من جوانب القصور في رؤية الليبرالية لطبيعة الحقيقة فكرياً وتطبيقاً، والصورة المعدلة التي أضحت تتبناها الليبرالية في ثوبها المحدث لطبيعة الحقيقة في ظل هذه التطورات.

طبيعة الحقيقة في ضوء التطورات الفكرية الجديدة

واجهت افتراضات الليبرالية حول وجود نظام ثابت للحقيقة يمكن للعقل اكتشافه، ومن ثم العمل طبقاً له، تحدياً من قبل الاكتشافات العلمية التي قال بها دعاة مذهب التطور، والتي بددت فكرة ثبات الأشياء، كما واجهت تحدياً من قبل النظرية النسبية والتي نجم عنها القول «بأن الأشياء تختلف رؤيتها

= إلى افتراضاتها حول طبيعة الحقيقة وسبل الوصول إليها - إلى استخدام هذه الحريات من قبل البعض بالصورة التي تخدم مصالحه وقضاياه، لا صالح الحقيقة وقضيتها. كما أدت السوق المفتوحة التي رأت أنها تخدم قضية الوصول إلى الحقيقة من خلال ما تتيحه من تنافس الآراء والأفكار إلى احتكار الأقوياء - وهم الأعلى صوتاً - لهذه السوق والقضاء بشكل كبير على أي منافسة حقيقية. وهذا - لا شك - أدى إلى إعادة النظر في طروحات الفكر الإعلامي الليبرالي حول الحريات الإعلامية. وهذه هي المهمة التي عملت فلسفة المسؤولية الاجتماعية على الاضطلاع بها.

باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة وأزمنة مختلفة، فالذي يتحرك بمعدل ما للسرعة يرى الأشياء مختلفة تماماً عن إنسان آخر يتحرك بمعدل سرعة مختلفة. أي باختصار ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة المطلقة بل حقائق نسبية فقط»⁽¹⁸⁾.

كما جابهت فكرة وجود بنیان ثابت يمكن معرفته للوجود هجوماً من قبل فلاسفة كبار أمثال هيوم كانت، وفلاسفة الوجودية. كما أن فكرة أن الحقيقة هي أساساً نظام طبيعي ثابت تحدّاها من زاوية أخرى، هنري برجسون (1859-1941)، ووفقاً لبرجسون فإن التغير ليس حقيقياً فحسب، بل جوهر الحقيقة نفسها. ويبدو هذا أكثر وضوحاً فيما يتعلق بالأشياء الحية والجنس البشري⁽¹⁹⁾.

وهكذا لم يعد هناك مجال للدعاء بوجود نظام ثابت للحقيقة يمكن للعقل أن يدركه وينظم شؤون حياته طبقاً له. وإنما أصبحت النظرة الموضوعية للحقائق هي التي تعترف بنسبية أحكام العقل التي تتعلق بها.

مدى إمكانية وصول العقل للحقيقة

كان من الطبيعي أن تعمل النظرية الليبرالية، في ظل الانتقادات التي وجهت لعقلانية الإنسان والتي عرضنا لها سلفاً، وفي ظل الانتقادات سالفة الذكر، على الحد من ثقتها الكبيرة في قدرة العقل على اكتشاف الحقائق بتجرد وموضوعية. وأصبحت تضع في حساباتها الكثير من العوامل التي قد تحول بين العقل وبين الوصول إلى أحكام موضوعية في الكثير من الأمور، بل وتضع في حساباتها أيضاً احتمالية تشويه العقل للحقائق ليخدم احتياجات صاحبه وأهواءه⁽²⁰⁾.

كما أن الانتقادات التي وجهت لفرضية أخلاقية الإنسان نجمت عنها نتيجة طبيعية، تمثلت في القول بأن الإنسان حتى لو افترضنا - جداً - أنه توصل

(18) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 322

(19) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 286-287.

(20) راجع ما ذكرناه حول الانتقادات التي وجهت لطروحات الليبرالية التقليدية حول عقلانية الإنسان.

إلى الحقيقة في قضية ما، فليس هناك ضامن كاف بأنه سوف يلزم نفسه بالسير على هداها⁽²¹⁾.

وهذا ما يعني أن ما ذهب إليه الليبرالية التقليدية عن الامتناع من تحديد التزامات معينة على الفرد قبل إقرانه وقبل مجتمعه، اعتماداً على أن عقلانيته سوف تجعله يهتدي إلى هذه الالتزامات ذاتياً، وأن حاسته الأخلاقية سوف تدفعه للتصرف طبقاً لها⁽²²⁾ لم يعد أمراً مبرراً في ظل ما أثبتته الواقع من نتائج مناقضة لهذا المنطق.

التعديلات التي أدخلت على الفكر الاجتماعي الليبرالي في ظل النظرة الجديدة لطبيعة الحقيقة وإمكانية الوصول إليها

كان من الطبيعي أن تعمل الليبرالية على إعادة النظر في الحريات الواسعة المعطاة للأفراد في ضوء تلك الافتراضات الجديدة التي طرحت حول طبيعة الحقيقة، ومدى إمكانية الاهتداء إليها، هذا من ناحية، وفي ضوء ما ترتب من آثار سلبية على تبني هذه الحريات في أرض الواقع، من ناحية أخرى.

ففي ظل ذلك عملت الليبرالية على تعديل نظرتها لما ينبغي أن تكون عليه حريات الفرد وعلاقته بالدولة، بالصورة التي أعطت خلالها للدولة دوراً أكبر - عما كان الوضع عليه في صورتها التقليدية - في تصريف شؤون المجتمع، بالشكل الذي ارتأت أنه يضمن قدراً من العدالة الاجتماعية، ويساهم في توجيه دفة المجتمع - في شتى مناحيه - بصورة تحقق الصالح العام على النحو الأفضل، «بشرط ألا يترتب على هذه التدخلات من قبل الدولة شرور أكثر مما تقدمه من نفع»⁽²³⁾.

انعكاسات الافتراضات الجديدة لطبيعة الحقيقة على الفكر الإعلامي

في ضوء التطورات الفكرية التي ساهمت في تغيير نظرة الفكر الليبرالي

(21) راجع ما عرضناه من الانتقادات التي صوبت قبل طروحات الليبرالية حول أخلاقية الإنسان.

(22) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 93.

(23) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 967.

لطبيعة الحقيقة ومدى إمكانية الوصول إليها، وفي ضوء ما ترتب على تبني فلسفة الإعلام الليبرالي لهذه الفرضيات من نتائج سلبية، عمل منظرو الإعلام على وضع تصور جديد للإطار الذي ينبغي أن تتم في ظلالة العملية الإعلامية برمتها. سواء فيما يتعلق بحريات الممارسة الإعلامية، أو حرية تملك وسائل الإعلام، أو حتى الوظائف التي ينبغي أن تهدف وسائل الإعلام لتحقيقها في المجتمع الليبرالي. ففيما يتعلق بحريات الممارسة الإعلامية عمل هؤلاء المنظرون على وضع ضوابط محددة لما ينبغي أن يلتزم به الفرد في ممارسته للعمل الإعلامي بالصورة التي تجعل النشاط الإعلامي للفرد يخدم قضية الحقيقة، لا مصالح الفرد الذاتية وأهواءه⁽²⁴⁾. ووضع الآليات التي يمكن أن تساهم في إلزامه بعدم تخطي هذه الضوابط والأخلاقيات.

وفيما يتعلق بملكية وسائل الإعلام طالبوا بتحديد السبل الممكنة التي يمكن خلالها الحد من ظاهرة الاختكار، بالصورة التي لا تتعارض مع حرية المشروع الإعلامي، ورأوا إمكانية التدخل الحكومي لتملك بعض الوسائل الإعلامية - لا سيما الإلكترونية - بالصورة التي يمكن خلالها إتاحة السبل أمام مختلف الآراء للوصول إلى الجمهور، والمساهمة بفاعليه في اكتشاف الحقيقة⁽²⁵⁾.

وفيما يتعلق بما ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام من مهام، حدد هؤلاء المنظرون مهاماً معينة⁽²⁶⁾ طالبوا وسائل الإعلام ضرورة الاضطلاع بها، حتى يمكن لهذه الوسائل أن تساهم في الوصول إلى الحقيقة، وهي أهم الوظائف التي يمكن أن تقوم بها وسائل الإعلام على الإطلاق⁽²⁷⁾.

(24) حول هذه الضوابط انظر:

W. L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 130-179.

(25) انظر: The Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 114-115.

(26) ومن هذه المهام على سبيل المثال - والتي سنعرض لها بالتفصيل في الفصل التالي - إعداد تقرير صادق وشامل وذكي عن الأحداث اليومية في سياق يعطي لها معنى، والعمل كمببر لتبادل التعليق والرأي، وتقديم صورة ممثلة للمجتمع، وتقديم المعلومات كاملة عما يجري يومياً؛ انظر: *Ibid*, pp. 20-29.

(27) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 105.

ورغم إيجابية الطرح الجديد للفكر الليبرالي حول الإطار الذي ينبغي أن تتم في ظلاله العملية الإعلامية للمساهمة في الوصول إلى الحقيقة بشكل أكثر فاعلية، إلا أن هذا الإطار لم يجد تطبيقاً حقيقياً في أرض الواقع.

المبحث الثاني

طبيعة الحقيقة في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي والتنموي

المطلب الأول

طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي الاشتراكي

تتخذ قضية طبيعة الحقيقة في الفكر الاشتراكي طابعاً خاصاً نابعاً من نظرة دعائها إلى ما بين أيديهم من حقائق أبدعها الفكر الماركسي اللينيني على أنها حقائق موضوعية، لكونها خلاصة استقراء موضوعي للواقع، وقد كان من الطبيعي أن يسعى المفكرون الاشتراكيون إلى وضع مخطط للفكر الاجتماعي والإعلامي يتماشى مع هذه الحقائق المطلقة.

موضوعية الحقيقة الماركسية

لما كانت الحقيقة الموضوعية ليست إلا انعكاساً دقيقاً للواقع⁽²⁸⁾. ولما كانت المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر الماركسي والمتمثلة في قوانين المادية الجدلية وتجلياتها الماثلة في قوانين «المادية التاريخية» - والتي عرضنا لها بشيء من الإيجاز في المبحث السابق وعرضنا لأهم أوجه النقد التي صوبت إليها - هي على حد ادعاء مفكري الماركسية، نتاج لاستقراء الواقع الملموس، سواء في صورته الآنية أو في أوضاعه التاريخية، فقد كان من الطبيعي أن ينظر إلى هذه المبادئ على أنها حقائق موضوعية مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، لأن هذه المبادئ - على حد تعبير لينين - «هي الحقيقة»⁽²⁹⁾.

(28) افاناسيف، ف. ج. مرجع سابق، ص 162.

(29) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm *op. cit.*, p. 119.

بناء الفكر الاجتماعي الاشتراكي على هدي قوانين المادية الجدلية

قدمت طروحات الماركسية حول قوانين المادية التاريخية التي تحكم تطور الوجود الاجتماعي صاعداً نحو المجتمع الشيوعي، تفسيراً لماضي المجتمعات البشرية وحاضرها، وكشفت عما ينتظرها في المستقبل، والمسار الحتمي الذي ستبعبه نحو تحقيق المجتمع الفردوسي «المجتمع الشيوعي» طال الأمد أم قصر.

وعلى ضوء هذه القوانين الحتمية لا يعد إكراه البعض - في نظر الفكر الاشتراكي - على السير في السبيل الذي يحقق هذه الغاية إكراهاً، لأن مثل هذا الإكراه لا يفرض على المجتمع أن يسير على خلاف طبيعته، أو يهدر مصلحته، ولا هو يحقق فكرة مطلقة خارج الإنسان أو سابقة عليه، وإنما يحقق فكرة كامنة في فكره وإرادته، ويكفل أقصى إشباع لمصلحته، ويضمن حريته الحقيقية - لا الوهمية - التي هي الغاية من تطور الجماعة البشرية⁽³⁰⁾. والتي هي الغاية التي يُنظر لها الفكر الاجتماعي الاشتراكي.

وهكذا وكما أن بلوغ المجتمع لأعلى درجات التطور وبأسرع وقت ممكن يتطلب السير تبعاً لهذه القوانين الحتمية، فإن حرية الفرد الحقيقة تتطلب فهم هذه القوانين الحتمية «الضرورية» والعمل طبقاً لها، فالنشاط الإنساني يكتسب طابع الحرية فقط عندما يتوافق مع الضرورة الموضوعية، ولا تكون حريته من استقلاله الوهمي عن قوانين الطبيعة والمجتمع، بل في معرفته لهذه القوانين، وقدرته على استخدامها لخدمة الاحتياجات الإنسانية⁽³¹⁾.

وهكذا وعلى ضوء اعتقاد مفكري الاشتراكية في ضرورة سير المجتمع الإنساني بمؤسساته وأفراده على هدي هذه القوانين لبلوغ غايات الكوزمولوجيا العلمانية تشكلت طروحاتهم حول ما ينبغي أن تكون عليه شتى مناحي الحياة الاجتماعية «سياسية، اقتصادية، إعلامية... إلخ».

= وفي هذا المعنى انظر أيضاً: افانا سييف. مرجع سابق، 163؛ عصفور، محمد. أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي، د. ن، د. ت، ص 10.

(30) عصفور. الحرية في الفكرين الاشتراكي والديمقراطي، مرجع سابق، ص 194.

(31) افاناسييف. مرجع سابق، ص 177.

الحزب الشيوعي هو الأمين على الحقيقة الماركسية

كتب كارل ماركس وهو في سن الخامسة والعشرين يقول «نحن نطور أمام العالم مبادئ جديدة منبثقة من مبادئ العالم نفسه، فنحن لا نعدو أن نظهر له ما يصطرع في ذاته بالفعل، والوعي شيء يجب أن يكتسبه الجمهور، حتى وإن كان لا يرغب فيه» ويعلق لويس هال على ذلك بقوله: «فها هنا تعبير مبكر للقضية الرئيسية، وهي أن الحزب الشيوعي يعرف معرفة منزهة عن الخطأ ما يريده «الشعب»، حتى حين لا يعرف الشعب ذلك، لأن وعيه لم يتطور تطوراً كافياً. إن الحزب الشيوعي هو وحده حامل لواء الفكرة الوحيدة التي تمثل قواعد السلوك الإنساني الصحيحة الملائمة، التي كانت مجهولة إلى أن اكتشفها ماركس، ولا يقدح في قواعد السلوك الملائمة للشعب أن الشعب لم يقر بها بعد. فالحزب الشيوعي - من حيث هو الأداة الحافظة للحقيقة الماركسية اللينينية - هو وحده الذي يعلم ما يريده «الشعب»⁽³²⁾.

والحزب الشيوعي - على حد تعبير آرثر كوستلر - معصوم «أخلاقياً» و«منطقياً». أخلاقياً لأن غاياته غايات سليمة، لأنها تتطابق مع التفسير الجدلي للتاريخ، وهذه الغايات تبرر كل الوسائل... ومنطقياً لأن الحزب هو طليعة طبقة البروليتاريا. والبروليتاريا تمثل الفاعل الرئيسي في حركة التاريخ الإنساني⁽³³⁾.

وأعضاء هذا الحزب - كما جاء في البيان الشيوعي - هم «من الناحية العملية» أحزم فريق من أحزاب العمال في جميع البلدان، وأشدّها عزيمة الفريق الذي يدفع إلى الأمام كل الفرق الأخرى. وهم من «الوجهة النظرية» يمتازون عن بقية البروليتاريين بإدراك واضح لظروف حركة البروليتاريا وسيرها ونتائجها العامة⁽³⁴⁾.

(32) هال، لويس. الناس والأهم: بحث في أصول الفلسفة السياسية، ترجمة محمد فتحي الشنقيطي، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، د.ت.، ص 61-62.

(33) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 133.

(34) ماركس - انجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 55.

وهكذا لا تقف انعكاسات الحقيقة الماركسية عند تحديد ملامح الفكر الاجتماعي الذي ينبغي أن يهتدي به المجتمع الاشتراكي في حركته نحو تحقيق غاياته العليا، وإنما تتعدى ذلك لتعطي قيادة حركة المجتمع الاشتراكي لأعضاء الحزب الشيوعي الذين هم الأكثر دراية بها. وتعطي لهم مطلق الحق في إملاء كل من السلوك والمعتقد⁽³⁵⁾. ولا تسمح لصوت أن يعلو على صوتهم، لأن ذلك يعد سماحاً بالخطأ، وفساد الرأي، والفكر القائم على الجهل بسنن التطور الاجتماعي، أن يسود من جديد وهو أمر مرفوض تماماً⁽³⁶⁾.

انعكاسات نظرة الفكر الاشتراكي لطبيعة الحقيقة على الفكر الإعلامي

تعد طروحات الفكر الاشتراكي حول طبيعة الحقيقة واحدة من أهم الطروحات التي تشكلت على هداها فلسفته الإعلامية. فهي قد حددت من ناحية ما يقال، وحددت من ناحية ثانية من يقول.

وفيما يتعلق «بما يقال» ذهب إلى أنه لا مجال لأي رسالة إعلامية أن تناقض أو تشكك في أي من المبادئ الماركسية الراسخة لأن التشكيك فيها تشكيك في حقائق مطلقة - تحت مسمى حرية الرأي، وما يعنيه هذا من طرح الرأي والرأي الآخر، رغم أن الرأي الآخر هنا خاطئ بالضرورة، وأكثر ما يمكن السماح به من حرية الرأي لا يتجاوز حدود النقد الذاتي⁽³⁷⁾.

أما فيما يتعلق «بمن يقول» فالفئة المصطفاة أو الصفوة المختارة التي تحكم باسم الحزب الشيوعي هي وحدها القادرة على التعبير عن إرادة ومطالب الطبقة العامة، وجميع وسائل النشر والدعاية والإقناع ينبغي أن تسخر بدورها لصوغ هذه الآراء والمطالب وفقاً لإرادة الصفوة المختارة... أي أن الكلمة الأخيرة في كل الأمور من نصيب هؤلاء الصفوة⁽³⁸⁾.

(35) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 1190

(36) سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي. مرجع سابق، ص 408

(37) انظر في هذا المعنى: D. McQuail, *op. cit.*, pp. 92-93.

W. L. River and W. Schramm, *op. cit.* pp. 42-43.

(38) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 149، انظر أيضاً: =

وللصفوة المختارة من أبناء الحزب الشيوعي أن تتصدى بكل حزم للأصوات المعارضة، التي تناهض مصالح المجتمع الاشتراكي.

وتفرض ملكية الحقيقة على أعضاء الحزب الشيوعي مسؤولية تنوير الجماهير الكادحة بهذه الحقيقة⁽³⁹⁾. وتعد وسائل الإعلام - في هذا الصدد - أداة رئيسية في الاضطلاع بهذه المهمة، فأعضاء الحزب لا يستطيعون - على حد تعبير خرشوف - القيام بعملهم الأيدلوجي بنجاح بدون سلاح الصحافة القوي والحاد⁽⁴⁰⁾.

تقويم رؤية الاشتراكية لطبيعة الحقيقة

بعد هذا العرض السريع لأهم طروحات الفكر الاشتراكي حول طبيعة الحقيقة، وأهم انعكاسات هذه الطروحات على الفكر الاجتماعي عامة والفكر الإعلامي خاصة. يمكن القول أن هذه الطروحات يتعاورها القصور من جانبين: الجانب الأول يتعلق بمدى مصداقية الادعاء بأن ما تستند إليه الاشتراكية من مبادئ ماركسية هو حقائق مطلقة، والجانب الآخر يتعلق بالفئة التي أسندت إليها وحدها حق تفسير هذه الحقائق والتعبير عنها.

ففيما يتعلق بادعائها أن الأفكار والمبادئ الماركسية التي تستند إليها هي بمثابة حقائق موضوعية. نجد أنه ادعاء يفتقر إلى أساس منطقي سليم أولاً: لكون هذه المبادئ أو التفسيرات الماركسية التي نظر إليها على أنها قوانين حتمية هي أقرب للتعميمات الذاتية منها للتفسيرات أو القوانين المستخلصة من استقراء دقيق وموضوعي للواقع⁽⁴¹⁾ وتفتقر هذه المبادئ ثانياً: إلى تطبيق واحد يثبت سلامتها. ويكفي أن غالبية الدول التي تبنت الفكر الاجتماعي القائم عليها

J. C. Merrill and R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 162.

=

(39) حول دور الحزب في توعية الجماهير بالمبادئ الماركسية، انظر:

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 123-125.

(40) رشتي، جيهان. *النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية*، القاهرة: دار الفكر العربي، 1979، ص 31.

(41) راجع الانتقادات التي وجهت لتعميمات ماركس والتي عرضنا لها سلفاً.

تخلت عنه - بعد أن أثبت الواقع عدم سلامته - وتحولت إلى الفكر المناقض له وهو الفكر الليبرالي.

وفيما يتعلق بقصرها لحق ملكية الحقائق الماركسية وحق التعبير عنها على أعضاء الحزب الشيوعي - للمبررات التي سبق أن عرضنا لها - وإعطائهم، من ثم، الحق في قيادة المجتمع في شتى المجالات، وحق السيطرة على شتى وسائل الإعلام والتعبير عن الرأي، وحق كبت الآراء المعارضة، فإن هذه الصلاحيات الواسعة والسلطات المطلقة لأعضاء الحزب ولاسيما قاداته كان من الطبيعي أن تغريهم على استخدامها بشكل يخدم مصالحهم، ولاسيما أن لهم الحق في كبت أي صوت معارض، فإذا كانت السلطة مفسدة فإن السلطة المطلقة - على حد التعبير الشهير للورد اکتون - مفسدة مطلقة. وقد حدث سوء استخدام لهذه الصلاحيات وبشكل فج في الدول التي طبقت الاشتراكية، واستخدمت وسائل الإعلام في خدمة مصالح هؤلاء والدعاية لهم بدلاً من خدمة المجتمع الاشتراكي والدعاية للمبادئ التي يقوم عليها.

المطلب الثاني

طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي التنموي

يتطلب الحديث عن طبيعة الحقيقة في الفكر الاجتماعي التنموي، الحديث عن المصدر الذي يستقى منه هذا الفكر الحقائق التي يبني عليها طروحاته، كما يستدعي التعرف على طروحات هذا الفكر حول ملكية الحقيقة وسمات مالكيها. وفيما يلي تناول هاتين النقطتين بشيء من الإيجاز.

الخبرة الأوروبية مصدر لاستقاء الحقائق

إذا كانت طروحات ماركس تعد بمثابة المصدر الأساسي للحقائق التي انبثت عليها النظرية الاجتماعية الاشتراكية، فإن الخبرة التاريخية التي عاشها العالم الغربي إبان فترة انتقاله من العصور الوسطى إلى عصرنا الحديث، وما حملته هذه الخبرة من تجارب وتطورات أثبت التاريخ فاعليتها، تعد بمثابة المنهل الأساسي الذي رأى كتاب التنمية والتحديث ضرورة استقاء بلدان العالم الثالث للحقائق المتعلقة بسبل تنميتها من معينه.

وفي هذا الصدد يقول أحد الكتاب: «أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية، الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطويه مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة... ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع»⁽⁴²⁾.

وهكذا ينظر الفكر التنموي إلى الخبرة الأوروبية على أنها معيار ومقياس لما ينبغي أن تكون عليه الخبرات والتجارب الأخرى، على أساس أن القيم التي أنتجتها هي قيم معيارية تمثل قمة ما توصلت إليه البشرية، ومن ثم وجب على المجتمعات الراغبة في التقدم اقتفاء آثارها، وأن تكرر التجربة الأوروبية على أساس أنها الطريق الوحيد لتحقيق الحداثة وتطوير المجتمع⁽⁴³⁾.

وعلى هدى هذه الخبرات يمكن لبلدان العالم الثالث التحرك لإحداث التغيرات الثقافية والاجتماعية والإعلامية... إلخ من البناءات التقليدية إلى البناءات الحديثة⁽⁴⁴⁾.

ويعد إحداث التغيرات الثقافية - من خلال الانتقال من الثقافات التقليدية إلى الثقافة الغربية - واحداً من أهم التغيرات اللازمة لإحداث التنمية المرجوة، ذلك لكونه يعد بمثابة توطئة ضرورية ومقدمة لازمة لسريان وفاعليه التغيرات الأخرى⁽⁴⁵⁾. وهنا يبرز واحد من أهم الأدوار التي يلقيها الفكر الاجتماعي التنموي على كاهل وسائل الإعلام - على اعتبار أنها واحدة من أهم الوسائل

(42) العروي. مفهوم الأيدلوجيا، مرجع سابق، ص 125.

(43) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 241، ص 416؛ في هذا المعنى أيضاً: بوشلاكة. «مازق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، مرجع سابق، ص 132؛ الجمال. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 192.

(44) محمد، محمد علي. أصول الاجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث، ج 1، الأسس النظرية والمنهجية. سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب (31) الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987، ص 437.

(45) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 307؛ انظر في المعنى نفسه: البكري، بشير. «نحو نظام عالمي ثقافي جديد». جريدة الأهرام، عدد 8/3/1996، ص 11.

التي يمكن أن تسهم في إحداث التغيرات الثقافية - والذي يتمثل فيما يمكن أن تقوم به من الإسهام في القضاء على الأنساق الثقافية التقليدية وتحقيق علمانية البناء الثقافي في هذه البلدان، وبلورة الوعي الطبقي كأداة للتغيير في البلدان التي تميل إلى انتهاج الخط الاشتراكي في التنمية⁽⁴⁶⁾.

أسباب الاعتماد على الخبرة الأوروبية مصدراً للحقيقة ونتائج

لم يأت اعتماد الفكر التنموي على الخبرة الأوروبية مصدراً يستقى منه الحقائق التي يهتدى بها في التنظير لعملية التنمية من فراغ، وإنما هناك عدة أسباب دفعت الفكر الاجتماعي التنموي لذلك وأهم هذه الأسباب هي:

- أن أغلب الكتابات التي نظرت لعملية التنمية صدرت من كتاب غربيين أساساً⁽⁴⁷⁾ ومن ثم كان من الطبيعي أن يرى أصحاب هذه الكتابات في الأفكار والتطبيقات التي قادت بلدانهم إلى التقدم نموذجاً ينبغي أن يحتذى. وأما الكتابات الباقية التي نظرت للتنمية، فإنها وإن كانت صادرة عن كتاب ينتمون جغرافياً للعالم النامي، إلا إن انتماء أغلبهم ثقافياً للعالم الغربي، جعل كتابتهم لا تختلف كثيراً عن كتابات نظرائهم الغربيين.
- سيادة المسلمة القائلة بأن التاريخ الإنساني يسير في خط واحد متصاعد⁽⁴⁸⁾. ولما كانت الدول الغربية تقف على قمة التطور، فلا مناص أمام من يرغب من بلدان العالم النامي الدخول في مضمار التطور من اقتفاء أثر المسيرة الغربية.
- لم يكن هناك بديل أمام الفكر التنموي - في ظل انطلاق منظريه من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية وسعيهم للتنظير لكيفية بلوغ غاياتها - سوى الاهتداء بما أفرزته الخبرة الأوروبية من أفكار ونظم اجتماعية - ليبرالية كانت أم اشتراكية - وثبت لها قدر من الفاعلية في هذه البلدان.

(46) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 308-337.

(47) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 80-81.

(48) حول هذه المسلمة، انظر: عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 80-81.

في ظل هذه الأسباب - وغيرها مما لا مجال لذكره - كان من الطبيعي أن ينظر إلى سبل التقدم التي سلكتها الدول الأوروبية على أنها السبل الوحيدة التي ينبغي أن تسلكها البلدان النامية الراغبة في التقدم.

والواقع أن هذه النظرة يشوبها الكثير من أوجه القصور، يتمثل أهمها في إغفال الخصائص الحضارية والثقافية التي تميز هذه البلدان، والنظر إليها على أنها عقبة في وجه التقدم بدلاً من العمل على الاستفادة منها، وكذلك إغفال واحد من أهم العوامل التي أسهمت في تقدم العالم الغربي، وهي الاستعمار وما تبعه من نهب واستنزاف طاقات وخيرات البلدان التي استعمرت والنمو على حسابها، يضاف إلى هذا وذاك انطلاق هذه النظرة من التقدم المادي على أساس أنه المعيار الأساسي للتقدم البشري، وقد كان من الطبيعي ألا يؤدي الفكر الاجتماعي التنموي - الذي قام على هذه النظرة القاصرة - الثمار المرجوة منه على نحو ما جاء به في محضنه التاريخي⁽⁴⁹⁾. ولم تتمكن هذه البلدان من تجاوز واقعها المتردي واللاحق بركب العالم المتقدم، بل عمق تبني هذا الفكر من تبعية هذه البلدان للعالم الغربي وجعلها تدور في فلكه في شتى مناحي الحياة⁽⁵⁰⁾ ولاسيما في الجانب الإعلامي كما سنعرض لذلك في الباب التالي بشيء من التفصيل.

ملكية الحقيقة في الفكر الاجتماعي التنموي

يفترض الفكر التنموي أن إمكانية الإحاطة بالحقائق المتعلقة بالتنمية ومتطلباتها أمر قاصر على الصفوة من أبناء هذه البلدان، وذلك نتيجة لارتفاع نسبة الأمية في كثير من هذه البلدان - سواء الأمية الثقافية أم الأمية بشكل عام - مما يحول بين الكثير من أبناء هذه البلدان وبين إدراك مثل هذه الأمور بالصورة التي تؤولهم للإسهام في عملية التنمية بفاعلية⁽⁵¹⁾.

(49) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 32.

(50) حول ملامح هذه التبعية، انظر: أمين، جلال. تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، القاهرة: مطبوعات القاهرة، 1983، ص 83-105.

(51) قارن: قرني. «إشكالية الحرية»، مرجع سابق، ص 87-188.

ولا شك أن هذه الفرضية تلقى على كاهل الصفوة التي تحتل مراكز القيادة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمفترض في أفرادها الإحاطة بسبل تنمية مجتمعاتهم - سواء على غرار التجارب الليبرالية أم الاشتراكية أم بالمزج بينهما - عبء قيادة المجتمع نحو تحقيق أهدافه التنموية، وما يعنيه ذلك من اضطلاعهم بالدور الأكثر فاعلية في تخطيط وتنفيذ برامج التنمية في شتى مناحيها⁽⁵²⁾. حتى وإن مال هؤلاء القادة إلى الأخذ بنموذج التنمية الرأسمالي⁽⁵³⁾ وذلك نتيجة للظروف التاريخية والمجتمعية التي تمر بها هذه البلدان، وما يتسم به غالبية أفراد هذه البلدان من سمات تؤثر على إمكانية مشاركتهم مشاركة فعالة في إحداث التنمية.

استخدام وسائل الإعلام من قبل الحكام كوسيلة تنمية:

- من الطبيعي أن يعمل الفكر الإعلامي التنموي - في ظل قيام الصفوة الحاكمة بقيادة عملية التنمية - على إعطاء هؤلاء القادة حق تصريف شؤون وسائل الإعلام بالصورة التي يروا أنها تخدم الغايات التنموية، لاسيما وأنه يفترض في هؤلاء القادة أنهم الأكثر دراية بسبل قيام وسائل الإعلام بهذا الدور⁽⁵⁴⁾.

ولا يقف تفويض هؤلاء القادة عند حق استخدام وسائل الإعلام بالصورة التي تخدم متطلبات التنمية، أو تقرير سياسات الإعلام الداخلية والخارجية في

(52) انظر: إمدى - مايكل هايت، «دور الإعلام في العالم الثالث» في مارتز، ل. جون - شودري، انجو جروفر (محرران)، مرجع سابق ص 156.

(53) حول طبيعة الدور الذي تقوم به الحكومات في الدول النامية التي تتبع النموذج الرأسمالي في التنمية، انظر: حسن، حمدي عبد الرحمن. «الأيديولوجيا والتنمية في أفريقيا: دراسة مقارنة لنجربتي كينيا وتنزانيا»، مرجع سابق، ص 149-150؛ عبد الله، إبراهيم سعد الدين. «دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص 31.

(54) وهذا يعني أن تتحول وسائل الإعلام إلى أدوات تتولى من خلالها الصفوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تبليغ ما تراه صالحاً من المعلومات والأفكار إلى جماهير المواطنين، وإقناعها بصحتها وضرورة الأخذ بها؛ انظر: عبد المجيد، ليلي. «السياسات الاتصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية»، مرجع سابق، ص 57.

هذا الصدد، وإنما يمتد إلى إعطائهم الحق في التصدي لما قد يدور من جدل ومناقشات، أو انتقادات عبر وسائل الإعلام، يرى هؤلاء القادة أنه يتعارض مع مسيرة المجتمع نحو التنمية، وأقصى ما يمكن السماح به في هذا الصدد لا يتعدى مناقشة التفاصيل، لا الأمور الأساسية⁽⁵⁵⁾.

الواقع الإعلامي في بلدان العالم الثالث في ظل التصور الذي تتبناه لطبيعة الحقيقة

رغم أن هناك بعض الواجهة في تقرير أحقية الصفوة الحاكمة في تحديد المتطلبات الإعلامية لمجتمعاتهم وتقرير ما يمكن نشره وما لا ينبغي نشره، وهو ما قد يتعارض مع مسيرة المجتمع التنموية - على اعتبار أنهم الأكثر دراية بكل ذلك⁽⁵⁶⁾. وعلى افتراض أن مسؤولياتهم قبل مجتمعاتهم سوف تدفعهم لاستغلال كل ذلك بالصورة التي تخدم أهداف التنمية على النحو الأمثل، إلا أن الواقع أثبت في حالات كثيرة، أن إطلاق يد الصفوة الحاكمة في تصريف العمل الإعلامي في مجتمعاتهم، أدى إلى الانحراف برسالة وسائل الإعلام واستغلالها بالصورة التي تخدم مصالحهم لا مصالح التنمية، كما أدى إلى مبالغة هؤلاء الحكام في قمع الآراء التي تهدد استقرارهم لا تلك التي تهدد استقرار المجتمع ومسيرته التنموية.

(55) حول حدود المسوح به من النقد في النظم الإعلامية النامية، انظر: رشتي، جيهان أحمد.

نظم الاتصال، الجزء الأول «الإعلام في الدول النامية»، مرجع سابق، ص 99-100؛

D. McQuail, *op. cit.*, p. 96.

R. Tatarian, "News Flow in the Third World: an Overview", in P.C. Horton, (ed.), *The Third World and Press Freedom*, (New York: Preager Publishers, 1978), p. 45.

(56) وكل ذلك يتم تحت حجة أن هؤلاء الحكام هم الأكثر دراية بما هو أفضل للجماهير،

انظر: H. NG' Weno, "An Freedom is at Stake" in P. C. Horton, *op. cit.*, pp. 133-134.

المبحث الثالث

طبيعة الحقيقة في الفكر الإسلامي

تختلف طبيعة الحقيقة في الفكر الإسلامي اختلافاً بيناً عن طبيعة الحقيقة في الفكر الوضعي بشتى نظرياته، حتى وأن بدا أن هناك تشابهاً ظاهرياً بينها وبين طبيعة الحقيقة في بعض هذه النظريات.

ويأتي هذا الخلاف نتيجة طبيعية للخلاف التام الحاصل بين المسلمة الفرعية الأولى في الكوزمولوجيا العلمانية - التي ترفض الاعتراف بوجود حقائق علوية مطلقة، بالشكل الذي يجعل بنية النظريات الاجتماعية الوضعية قائمة بأكملها على حقائق نسبية حتى وأن ادعت أحدها أنها قائمة على حقائق مطلقة - وبين المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية والتي تجعل مقولات الفكر الإسلامي تستند وبشكل أساسي إلى حقائق علوية مطلقة، لا يعترها تغيير بتغير الزمان أو المكان، لأنها صادرة ممن خلق الزمان والمكان.

وفيما يلي نعرض لأهم سمات الحقيقة في الفكر الإسلامي وسبل الوصول إليها، وانعكاس - سماتها هذه - على الفكر الاجتماعي الإسلامي بصفة عامة، والفكر الإعلامي بصفة خاصة، ومدى تميزها عن الحقيقة الوضعية.

سمات الحقيقة الإسلامية

لعل أكثر سمات الميثودولوجيا الإسلامية وضوحاً هو مبدأ وحدة الحقيقة. ويقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد سمة من سمات الخالق سبحانه، وليس من الممكن فصلها عنه، وأن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب. بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي⁽⁵⁷⁾.

ورغم أن الحقيقة في الإسلام واحدة لا تتعدد، إلا أن ما يمكن الجزم بأنه حقائق مطلقة، لا يتعدى النصوص قطعية الدلالة في الكتاب والسنة، وهذه

(57) راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 16.

النصوص متناهية في مقابل وقائع الحياة غير المتناهية⁽⁵⁸⁾ وهذا يعني أن الحقائق التي لا يوجد نص قاطع في تفسيرها، تخضع في هذه الحالة لاجتهاد العقل المسلم - بشرط التزامه بمنهجية الاجتهاد في الإسلام - في تفهمها والوصول إلى حكم بصدها⁽⁵⁹⁾. ورغم أن إمكانية إخفاق العقل المسلم في الوصول إلى الحقيقة في هذا الشأن - بالشكل الذي يجعله يتساوى في هذا الصدد مع العقل الوضعي - أمر وارد إلا أن التزامه في تفسير هذه الوقائع والتفاعل معها بالإطار العام الذي تمد به ثوابت الدين يحفظ أحكامه من الشطط الذي قد يقع فيه نظيرة الوضعي الذي يفقر إلى ثوابت يحتمى بها.

وهكذا فتفاعل العقل المسلم مع الحقائق المتغيرة يحمل روح الحقائق الثابتة، وأصولها ومزاجها العقدي والحضاري⁽⁶⁰⁾ وبهذا تكون هذه الوحدة الإسلامية المتماسكة الأجزاء والشاملة لكل الجوانب تحمل في داخلها حركتها التي تجعل الإسلام قادراً على معاصرة الزمان، وملاءمة المكان، ومواءمة الظروف، ومراعاة الخصوصيات⁽⁶¹⁾.

(58) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 21.

(59) حيث تقرر الرؤية الإسلامية أن العقل ينبغي أن ينظر إلى الأشياء وأن يصدر أحكامه، ممارساً وظائفة من خلال قواعد الشرع وأصوله ملتزماً بالحدود التي رسمت له. أما تركه يعمل في غيبة من هذه القواعد وخارج هذه الحدود فإنما يعد في حقيقته إعمالاً للهوى وخروجاً عن حد العقل ذاته ووظيفته، ذلك لأن الوحي في الإسلام أس والعقل تابع ينضبط به بحيث يصير عقلاً مؤمناً مهتدياً مميّزاً عن الهوى الذي تنساح بينه وبين العقل الحدود في التصور الوضعي؛ عبد الفتاح. «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 14-15؛ وفي هذا المعنى، انظر أيضاً: عطار. أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص 95-96؛ العجمي. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، مرجع سابق، ص 70.

وحول ضوابط الاجتهاد في الإسلام، انظر: الشافعي، حسن عبد اللطيف، «تجديد الفكر الإسلامي» في لجنة الفكر الإسلامي (إعداد الفكر الإسلامي وعطاؤه للحياة المعاصرة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة عدد (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1416، 1996، ص 43-46؛ انظر أيضاً: مصطفى. حرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص 103-124.

(60) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 21.

(61) شفيق. الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 31.

تنحو النظرة الإسلامية - فيما يتعلق بإمكانية الوصول إلى الحقائق - منحى مغايراً لنظرة الفكر الوضعي عامة. فالنظرة الإسلامية ترى أن هناك مناطق محجوزة ليس للعقل طاقة - نتيجة لقدراته الإدراكية المحدودة والنسبية - لإدراك الحقائق المتعلقة بها إدراكاً صحيحاً، ومن أهمها الغيبيات، والعبادات، والمبادئ الخلقية، والأصول العامة لما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي والاقتصادي... وما إلى ذلك. فمثل هذه الأمور ليس للعقل طاقة للاستقلال بإدراكها دون مساعدة الشرع وتوجيهه⁽⁶²⁾ وإن كان هذا لا يمنع من اجتهاد العقل في تفهمها وبيان حكماتها والاستدلال على صحتها والتصديق بها وإدراكها على سبيل الإجمال⁽⁶³⁾ بشرط أن تتوافر فيمن يجتهد في هذا المسائل الشروط التي تؤهل لذلك⁽⁶⁴⁾. وليس لأحد أن يدعي العصمة في النتائج التي ينتهي إليها في اجتهاده هذا مادامت هذه النتائج محصلة جهد عقلي⁽⁶⁵⁾.

وإذا كان هذا ما تذهب إليه النظرة الإسلامية فيما يتعلق بسبل الوصول إلى الحقائق في المسائل الدينية، فإنها في المسائل الحياتية المتغيرة تذهب مذهباً يتشابه إلى حد ما مع النظرية الليبرالية، وذلك من خلال إطلاق حرية العقل في البحث عن الحقيقة في هذه الأمور المتغيرة بتغير الزمان والمكان، مثل الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. بالشكل الذي يتسنى معه إتاحة الفرصة لكل ذي رأي ليدلي فيها بدلوه. غير أنها تخالف النظرة الليبرالية في كونها تطالب صاحب هذا الرأي ألا يخرج في رأيه هذا عن إرشاد الوحي ومقاصده وغاياته وقيمه وكلياته، حتى لا يضل ولا ينحرف توجيهه ولا ينزلق إلى الأهواء

(62) انظر: الشيباني، عمر التومي. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 88-90؛ الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص 649-650.

(63) انظر: الشيباني، عمر التومي. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 89.

(64) هويدي، فهمي. «المؤسسات الدينية والرقابة على النشر». مجلة المسلم المعاصر، عدد (77)، (محرم، صفر، ربيع الأول 1416/ أغسطس، سبتمبر، أكتوبر، 95)، ص 8-9.

(65) انظر: مبارك، صفوت حامد. «مقومات الفكر الإسلامي وخصائصه»، في لجنة الفكر الإسلامي، (إعداد)، مرجع سابق، ص 62.

والنزوات والضلالات باسم حرية الرأي أو غيرها من الكلمات البراقة الجوفاء⁽⁶⁶⁾.

انعكاسات النظرة الإسلامية لطبيعة الحقيقة على بنية الفكر الاجتماعي

من الطبيعي أن ينعكس تصور النظرة الإسلامية لطبيعة الحقيقة وسبل الاهتمام إليها، على بنية الفكر الاجتماعي الإسلامي بأسره. فهذا الفكر لا بدبل أمامه سوى الالتزام - في الغايات التي ينظر لبلوغها، وسبل تحقيق هذه الغايات على الأصعدة كافة «سياسية، اقتصادية، إعلامية... إلخ» - بالكيلات الموحى بها، والتي تعد حقائق مطلقة، وأن يلتزم فيما يتعلق بالجزئيات والتفاصيل بروح هذه الكليات ويهتدي بنورها.

وفي هذا الصدد نجد أن الحقائق الموحى بها «الكتاب وصحيح السنة» تمد الفكر الاجتماعي الإسلامي بالملاح العامة لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان الاجتماعي في شتى مناحي الحياة «الاقتصادية والسياسية والإعلامية... إلخ»، والدور الذي يمكن أن يساهم به الإنسان في تحقيق غايات مجتمعة المسلم، والدور الذي ينبغي أن تقوم به السلطة الحاكمة أيضاً في هذا الصدد، والأسس التي ينبغي أن تهتدى بها في الاضطلاع بهذا الدور... وما إلى ذلك من الملاح العامة التي تغطي شتى جوانب حياة المجتمع المسلم⁽⁶⁷⁾.

ولا شك أن هذا الإطار الذي ترتكن إليه النظرية الاجتماعية الإسلامية في استلهاهم طروحاتها في شتى المناحي يجعلها - في شكلها العام - نظرية ثابتة الأركان، وليست عرضة للتغير أو التبدل، كما هو شأن النظريات الاجتماعية الوضعية حتى تتواءم مع الجديد من الأحداث والوقائع، وتتلافى الإخفاقات التي أصابتها عندما احتكت بالواقع التطبيقي، نتيجة لافتقارها التام لإطار ثابت من الحقائق المطلقة يجنبها مواطن الزلل⁽⁶⁸⁾.

(66) قارن: أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 182.

(67) حول الملاح العامة لانعكاسات الحقائق الإسلامية الثابتة على التصور العام للنظرية الاجتماعية. انظر: زينب رضوان، مرجع سابق، ص 237-274.

(68) حول التطور الدائم في النظريات الاجتماعية الوضعية، انظر: عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 201-202.

انعكاسات النظرة الإسلامية لطبيعة الحقيقة على الفكر الإعلامي

تعد نظرة الفكر الإسلامي لطبيعة الحقيقة، وسبل الوصول إليها، بمثابة المحدد الأساسي لشتى ملامح فلسفة الإعلام الإسلامي، سواء فيما يتعلق بحرية الممارسة الإعلامية، أو حرية التملك، أو حتى الوظائف التي توكل هذه الفلسفة لوسائل الإعلام سبل الاضطلاع بها.

- ففيما يتعلق بحرية الممارسة الإعلامية نجد أن الحقائق المطلقة الموحى بها، تعد منطقة لا مجال لوسائل الإعلام لأن تبث أو تنشر مادة تخالفها تحت مسمى حرية الرأي أو حرية الفكر أو خلافه. أما الأمور التي ليس هناك نصوص قاطعة بشأنها، فهناك مساحة من الاختلاف المسموح به حولها، بشرط الالتزام بكليات الدين وعدم الخروج عن ثوابته «حقائقه المطلقة» وشريطة أهلية من يدلي بدلوه في هذا الصدد، وتحليه بالآداب الإسلامية في إبدائه، وكونه مخلصاً النية لوجه الله تعالى، ومتجرداً من الهوى وساعياً بنزاهة للوصول إلى الحقيقة⁽⁶⁹⁾.

- وأما فيما يتعلق بحرية تملك وسائل الإعلام: فلا شك أن امتلاك الإسلام لإطار ثابت من الحقائق التي لا مجال للاختلاف عليها، أو ادعاء أحد الاستئثار بإمكانية تفهمها على وجهها الصحيح دون الآخرين، وعدم وجود عصمة لرأي فيما يتعلق بالمسائل التي ليس هناك نص قاطع فيها، أو الأمور الحياتية المتغيرة، بما في ذلك آراء أولئك الذين في سدة الحكم من ناحية ثانية، يجعل قصر تملك وسائل الإعلام على الدولة، ومن ثم على الماسكين بزمام السلطة⁽⁷⁰⁾ - كما هو سائد في الفكر الاشتراكي، وبشكل أقل حدة في الفكر

(69) حول ضوابط الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، انظر: ابن ثابت. الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 116-151.

(70) وهكذا وحتى لا يصبح الناس عبيداً للسلطة تتحكم في عقولهم، فقد يسر الإسلام وسائل المعرفة، وحظر كتمان العلم، وحرر العقول، ودعا إلى الاجتهاد، ومنع احتكاره من قبل مؤسسة أو شخص، الأمر الذي يسد الطريق أمام أي ادعاء بالنطق باسم الحقيقة الإسلامية، ويدفع كل حاجز أمام العقل للتوغل في البحث في أي شيء، إذ لا يكاد يبقى للشورى من معنى في مجتمعات النخبة، وتفشي الأمية، واحتكار المعلومات، أو حيث الوصاية =

التنموي - أمراً لا مبرر له. وإن كان هذا لا ينفي ضرورة التدخل التنظيمي المقنن من قبلها.

- وأما فيما يتعلق بانعكاسات طبيعة الحقيقة في النظرة الإسلامية، على الوظائف التي تتبناها فلسفة الإعلام الإسلامي، نجد المنهج الرباني الموحى به هو المحدد الأساسي لما ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام من وظائف وسبل اضطلاعها بها بالصورة التي تساهم خلالها في تحقيق غايات الكوزمولوجيا الإسلامية دنيا وآخرة.

* * *

من خلال استعراضنا لطروحات النظريات الوضعية حول طبيعة الحقيقة وتجلياتها على مقولات الفكر الاجتماعي عامة والفكر الإعلامي خاصة، واستعراض ما يناظرها من طروحات الفكر الإسلامي يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- إن افتقار الليبرالية إلى إطار ثابت من الحقائق، هو الذي يقف وراء عدم ثبات طروحاتها الفكرية، كما أنه هو الذي يدفعها - فيما يتعلق بالجانب الإعلامي - إلى إتاحة الحريات الإعلامية بصورة شبة مطلقة، على أساس أن ذلك هو السبيل الوحيد للوصول إلى أقرب صورة للحقيقة. بينما تستند النظرية الإسلامية في بنائها النظري إلى إطار ثابت من الحقائق، يضمن لها الثبات النظري في ملامحها العامة، ويرشد للعقل الباحث لكيفية التفاعل - على ضوءها - مع تفاصيل الحياة المتغيرة للوصول إلى أقرب تصور للحقيقة بشأنها. وهذا ما يعني أن الهيكل العام للنظرية الاجتماعية الإسلامية يتسم بالثبات، ويعني - فيما يتعلق بالجانب الإعلامي - أن الحريات الإعلامية محكومة بهذا الإطار ولا مجال أمامها لتخطيه.

- إن إدعاء الاشتراكية أن بنائها النظري يستند إلى حقائق مطلقة، إدعاء لا

= والحجر على العقول ووجود مناطق محرمة؛ الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 326.

أساس له من المنطق، ذلك لأن العقل الذي تعتمد عليه وحده في استقاء هذه الحقائق أعجز من أن يدرك بقدراته المحدودة والنسبية الحقائق المطلقة المتعلقة بالوجود البشري الذي يتسم بالتغير والصرورة، ولا مجال لاستقاء حقائق مطلقة إلا من مصدر مطلق القدرة، وهو الخالق سبحانه وتعالى.

- إن استقاء الحقائق المتعلقة بسبل التنمية من الخبرة التاريخية الأوروبية، رغم أنه يستند إلى حجة نجاح هذه التجارب في محضها التاريخي، إلا أن هذا لا يبرر النقل شبه التام لهذه الخبرات، والنظر إليها على أنها حقائق ولا محيض أمام من يريد تحقيق التنمية من السير على هداها، ولا سيما وأن هذه المجتمعات - خصوصاً الإسلامية منها - لها من الخصوصية ما قد يجعل إعادة مثل هذه التجارب في أراضيها أمراً مقدراً له القشل الأكيد. وهذا ما يتطلب استلهاً سبل تنمية هذه المجتمعات من تراثها وتاريخها. مع الاستفادة من الخبرات الغربية بالصورة التي لا تتنافى مع هويتها وخصوصيتها.

مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الدولة

تمهيد

يعد استعراض المقولات التي تتبناها كل نظرية من النظريات الاجتماعية حول طبيعة الدولة⁽¹⁾ والدور الذي تؤهلها له هذه الطبيعة، مدخلاً مهماً في تفهم الأساس الذي تعتمد عليه فلسفات الإعلام في الاستنجااد بالدولة للاضطلاع بالدور الأساسي في العملية الإعلامية أو استبعادها بشكل شبه تام من الاضطلاع بأي دور في هذا الصدد.

ولما كانت طروحات هذه النظريات مبنية أساساً على الطروحات السابقة، حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة، والتي تناولتها الدراسة بالنقد والمقارنة، هذا من ناحية ومبنية على استقرار الواقع من ناحية أخرى. فإن هذا يعفي

(1) يشير مصطلح (دولة) إلى أكثر من معنى فهو تارة يتسع ليدل على «مجموع الأفراد الذين يحتلون منطقة معينة بصورة دائمة ومستقلة شرعياً عن أية سلطة، ولهم حكومة منظمة تأخذ على عاتقها تشريع القانون وتطبيقه على جميع الأفراد». كارفيلد، رايموند. العلوم السياسية. ترجمة: فاضل زكي، ج 1، بغداد: مكتبة النهضة، 1960، ص 36؛ وتارة يضيق ليشير إلى «الهيئة التي تمارس السلطة باسم الكيان الاجتماعي» وهي «الحكومة»؛ انظر: العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 58.

ولما كان ما يهم الباحث في حديثه عن الدولة، هو دورها كسلطة ذات تأثير واضح في العملية الإعلامية التي تتم في المجتمع الذي تمارس السلطة باسمه، فإن هذا يجعل الباحث يستخدم هذا المصطلح بشكل يقترب من معناه الضيق، وهو الهيئة التي تمارس السلطة في الكيان الاجتماعي وهي الحكومة.

الباحث من التناول النقدي لهذه الطروحات ويجعله يكتفي بالإشارة لما ترتب على تبنيها في أرض الواقع الاجتماعي عامة والإعلامي خاصة من آثار سلبية.

المبحث الأول

طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي الليبرالي

اختلفت المقولات التي طرحها الفكر الليبرالي حول طبيعة الدولة اختلافاً واضحاً في مرحلته المحدثّة عن مرحلته التقليدية، ويعود هذا الاختلاف لتباين المعطيات التاريخية والمجتمعية التي أسهمت في تشكيل كل مرحلة منهما، كما يعود لتباين المعطيات الفكرية التي استمد منها الفكر الليبرالي، في مرحلتيه هاتين، افتراضاته حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة. على اعتبار أن هذه الافتراضات تعد من المقدمات المهمة التي ساهمت في تشكيل نظرة كل مرحلة منهما لطبيعة الدولة، وطبيعة الدور الذي يمكن أن تلعبه في تحقيق غايات الإنسان في هذا الوجود.

وفيما يلي نعرض لطروحات كل مرحلة منهما حول طبيعة الدولة، والدور الذي ينبغي أن تضطلع به في ضوء ذلك - كل في مطلب مستقل - مع إشارة سريعة لما ترتب على نظرة كل منهما إلى الدور الذي يمكن أن تقوم به الدولة في تحقيق غايات المجتمع في أرض الواقع.

المطلب الأول

طبيعة الدولة في الليبرالية التقليدية

أقام الفكر الليبرالي التقليدي طروحاته حول طبيعة الدولة، على ضوء ما تبناه من افتراضات حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة، وعلى ضوء المعطيات التاريخية التي توافرت لديه حول الدور الذي قامت به الدولة عبر تاريخها السابق، والتي برزت خلال أغلب فتراته - ولا سيما فترة الحكم المطلق السابق على ظهور الفكر الليبرالي - أداة قهر وسيطرة وتسلط على غالبية رعاياها. حتى إن الفكر الليبرالي يبدو كما لو كان في مجمله رد فعل على الاستبداد السياسي للدولة آنذاك⁽²⁾ وما ترتب عليه من مساوئ عديدة في حياة المجتمعات والأفراد.

(2) فقد أسرفت الدولة في هذه الفترة في التدخل في جميع أعمال الفرد بلا تمييز بينها. =

وفيما يلي نعرض للافتراضات الأساسية التي طرحها الفكر الليبرالي حول طبيعة الدولة:

- الدولة كيان آلي: نظر الفكر الليبرالي إلى الدولة على أنها جهاز آلي تلتحم قطعه ببعضها البعض بفعل القوة المادية وحدها⁽³⁾، فيما يسمى بالحكومة. وهذه الحكومة ليست إلا مجموعة من الأشخاص يملكون السلطة والقدرة على اتخاذ القرار الملزم للأفراد الآخرين الذين يعيشون في إطار إقليمي محدد، ويملكون سلطة استخدام القهر لإجبار الأفراد على طاعة أوامرهم، ويدعون أن استخدامهم لأدوات القهر إنما هو على أساس من الشرعية⁽⁴⁾.

- الدولة شر لا بد منه⁽⁵⁾: افترض الفكر الليبرالي، في ظل نظريته لتاريخ الدولة في الاعتداء على حقوق الفرد وحرماته، وفي ظل نظريته إلى الإنسان، على أنه كائن عقلاني وأخلاقي يدرك الحقيقة - التي هي كتاب مفتوح للجميع وليس حكراً على الصفوة - ويلتزم بها، أن هذا الجهاز الآلي «الدولة» شر لا بد منه فهي شر لأن ماضيها يشير إلى أنها عدوانية، فاسدة، غير فعالة. وإن كان لا بد منه لحماية مجتمع الأفراد المستقر طبيعياً من المجرمين والعدوانيين ولإنقاذه من المتضررين الذين يلجئون للانتقام بأنفسهم دون اللجوء للقانون⁽⁶⁾.

= بصورة عرقلت تطورها نحو الرقي، وأضررت بالروح الإنتاجية فيها، وكادت أن تقضي على روح الابتكار - فاروق شلبي، مرجع سابق، ص 88.

(3) لا تخرج النظريات التي حاول خلالها المفكرون تفسير طبيعة الدولة في صورتها العامة عن احتمالين: إما أن تكون الدولة كائناً حياً. وهذا ما يعني أن الدولة هي الهدف الأساسي وليس الفرد. وأن الأفراد ليسوا إلا وسائل لتحقيق غاياتها، والاحتمال الثاني هو الذي يرى أن الدولة ليست إلا جهازاً آلياً، انظر: العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 47-55.

(4) كامل. دراسة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 298-299.

(5) حول هذا الافتراض انظر: مجاهد. محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص 153-154؛ درويش، إبراهيم. الدولة: نظريتها وتنظيمها، دراسة فلسفية تحليلية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1969، ص 211؛ أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 281؛ العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 114.

(6) أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 281.

وهكذا فالليبرالية ترى أن الدولة التقليدية تكون في أفضل صورها عندما تحكم أقل، وتنظر إليها - على حد تعبير ادموند بيرك - على أنها تمنع مزيدا من الشر وتستطيع أن تعمل القليل الطيب، وتحذرهما - على لسان بنتام - بأن «تخرس»⁽⁷⁾.

وعلى ضوء هذه النظرية المتطرفة لطبيعة الدولة، عمل الفكر الاجتماعي الليبرالي على تضيق حدود الدور الذي يمكن أن تضطلع به الدولة في شتى مجالات الحياة (اقتصادية، واجتماعية، وإعلامية... إلخ) والذي يمكن أن تسهم خلاله في إتاحة السبل أمام الفرد لتحقيق غاياته، في الجانب الحمائي.

وقد ترتب على هذه الافتراضات - التي حصرت على أساسها الليبرالية التقليدية دور الدولة في تحقيق غايات المجتمع في الدور الحمائي - عدة سلبيات سواء على صعيد الحياة الاجتماعية مجتمعة أو على صعيد الجانب الإعلامي منها. فعلى صعيد الحياة الاجتماعية أدى قصر تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية بناء على هذه النظرة - في الجانب الحمائي إلى استغلال قطاع صغير من أبناء المجتمع الليبرالي، وهم أبناء الطبقة الرأسمالية، للقطاع الأكبر من أبنائه وهم أبناء الطبقات العاملة. وعلى الجانب الاقتصادي أدى كف يد الدولة عن التدخل في الحياة الاقتصادية - حتى لا تقتل المنافسة الحرة المزعومة - إلى قيام أصحاب الإمكانات المادية الضخمة من أبناء الطبقة الرأسمالية بهذا الدور عن طريق الاحتكارات الضخمة التي أقاموها.

أما على الجانب الإعلامي، فقد أدى أيضاً كف يد الدولة عن التدخل في الحريات الإعلامية إلى إساءة استخدام هذه الحريات من قبل البعض، كما أدى كف يدها عن التدخل في حرية تملك وسائل الإعلام إلى إتاحة الفرصة كاملة أمام الرأسماليين لإقامة احتكارات كبرى في هذا المجال، كادت أن تقتل السوق الحرة للأفكار والآراء والمعلومات.

(7) المرجع السابق، ص 282.

المطلب الثاني

طبيعة الدولة في الليبرالية المحدثّة

أسهمت التطورات الفكرية والمجتمعية التي شهدها العالم الغربي في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في تعديل نظرة الفكر الليبرالي في إهابه المحدث لطبيعة الدولة. فقد أسهمت التطورات التي أدت إلى تعديل افتراضات الليبرالية التقليدية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة - وما تضمنه ذلك من إعادة النظر في الدور الذي يمكن للفرد المساهمة به في تحقيق الصالح العام، وإعادة النظر في حقوقه الطبيعية التي لا ينبغي المساس بها - في إعادة النظر في طبيعة الدولة، وحدود الدور الذي تؤهلها له هذه الطبيعة في القيام به في سبيل تحقيق غايات المجتمع الليبرالي.

كما أدت المساوى التي شهدها الواقع، والتي ترتبت على حصر دور الدولة في الجانب الحمائي، بحجة أن أي تدخل خارج هذا المجال يعوق مسيرة المجتمع الطبيعية نحو التقدم⁽⁸⁾، إلى جعل إعادة النظر في طبيعة الدولة وفي الدور الذي يمكنها القيام به أمراً ملحاً.

الدولة وكالة إيجابية

ذهبت الليبرالية المحدثّة - في ضوء ما سبق - إلى أن الدولة وكالة إيجابية يمكنها أن تسهم في تمكين أفرادها من التمتع بحرياتهم بشكل فعال⁽⁹⁾ لا الوقوف فقط عند حد الالتزام السلبي بعدم التدخل في هذه الحريات⁽¹⁰⁾. مما يعني أنها لم تعد تنظر إلى الدولة كأداة حراسة. وإنما أصبحت تنظر إليها كأداة يمكن أن تسهم بشكل إيجابي في تحقيق رفاهية المجتمع الليبرالي⁽¹¹⁾.

(8) عبد البديع، أحمد عباس. تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة. القاهرة: دار النهضة العربية، 1971، ص 94-95.

(9) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 967؛ جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 93.

(10) عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 275؛ انظر كذلك، سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 960.

(11) انظر: محمد ممدوح العربي، مرجع سابق، ص 277. =

وفي سبيل ذلك أعطت الليبرالية المحدثه للدولة الحق في التدخل في شتى مناحي الحياة الاجتماعية «اقتصادية إعلامية... إلخ» بالصورة التي تدعم الحريات الإيجابية، وتسهم في تحقيق الرفاهية العامة. بشرط إلا يترتب على تدخلها في هذه المناحي الحياتية شرور أسوأ مما تزيل⁽¹²⁾.

ورغم وجهة التصور الجديد الذي تبنته الليبرالية المحدثه لطبيعة الدولة كوكالة إيجابية، ومعقولة الدور الذي ألقته على عاتقها في سبيل تحقيق رفاهية المجتمع الليبرالي، إلا أن هذا الدور الذي أُلقي على كاهل الدولة - في ضوء هذا التصور الجديد - لم يثمر النتائج المرجوة منه مما أسهم في ظهور تيار فكري جديد⁽¹³⁾ يرفض النظر إلى الدولة كوكالة إيجابية، وينسب إليها كافة الأزمات والمشكلات التي شهدتها البلدان الرأسمالية منذ سبعينيات هذا القرن، ويطالب بحصر دورها في المجال الحمائي. وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل في الفصل التالي.

أما على المستوى الإعلامي⁽¹⁴⁾ فلم يشهد الواقع أيضاً تدخلاً فاعلاً من قبل الدولة للقضاء على سلبيات الحرية المبالغ فيها في التصور الكلاسيكي، وظلت الاحتكارات عاملاً مهدداً للتعددية والتنوع وحق الفرد في التعبير عن رأيه، بل شهدت انجلترا وأميركا استفحاً واضحاً لهذه الاحتكارات⁽¹⁵⁾، وإن كان هذا لا يعني أن هناك بلداناً ليبرالية كان للدولة دور واضح في ضرب الاحتكارات بها،

= وفي هذا الصدد استبدل تعبير «الدولة الحارسة» الذي كان يدل على دور الدولة في الليبرالية التقليدية، بتعبير جديد هو «الدولة الحاضنة» ليشير إلى دورها في الليبرالية المحدثه؛ انظر: فلامان، موريس. الليبرالية المعاصرة، ترجمة تمام الساحلي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990، ص 47-48.

(12) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 967.

(13) حول هذا التيار الفكري الجديد، انظر: زكي، رمزي. الليبرالية المتوحشة، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1993، ص 24-27.

(14) سوف يستعرض الباحث انعكاسات الدور الذي أعطته الليبرالية المحدثه للدولة على الفكر والواقع الإعلامي بالتفصيل في الباب التالي.

(15) حول استفحال الاحتكارات في أميركا، انظر: البادي. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، مرجع سابق، ص 192.

ومن ثم الحفاظ بقدر الامكان على التعددية والتنوع، وتعد فرنسا نموذجاً بارزاً في هذا الصدد⁽¹⁶⁾.

المبحث الثاني

طبيعة الدولة في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي والتنموي

المطلب الأول

طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي الاشتراكي

يتطلب الحديث عن طبيعة الدولة في الفكر الاشتراكي استعراض التصور العام الذي تبناه الماركسية لطبيعة الدولة، ثم تبين رؤيتها للملامح التي تميز الدولة، والدور الذي تقوم به في المراحل التاريخية الثلاث التي يمر بها تطور التاريخ البشري وهي المرحلة الاستغلالية وتشمل: المجتمع العبودي، والمجتمع الإقطاعي، والمجتمع الرأسمالي. والمرحلة الاشتراكية، والمرحلة الشيوعية، وانعكاس هذه الرؤية على الواقع الإعلامي في البلدان التي طبقت الفكر الاشتراكي.

أولاً: الملامح العامة لطبيعة الدولة

تنظر الماركسية - مثلها في ذلك مثل الليبرالية - إلى الدولة على أنها كيان آلي. وهذا الكيان - كما ترى الماركسية - ظهر إلى الوجود مع ظهور المجتمع الطبقي، وهو بمثابة قوة مادية، أو بمعنى آخر أداة قهر تمارس خلالها الطبقة المسيطرة اقتصادياً هيمنتها على الطبقات الأخرى⁽¹⁷⁾.

= وحول استفحالها في إنجلترا، انظر: صالح، سليمان. «الإعلام الدولي وسيطرة الشركات متعددة الجنسية». مجلة الدراسات الإعلامية، عدد (67)، القاهرة: المركز العربي الاقليمي للدراسات الإعلامية، (ابريل، يونيو 1992)، ص 14.

(16) حول القوانين التي سنتها فرنسا لمواجهة ظاهرة الاحتكار الإعلامي انظر: حمزة، عبد اللطيف. أزمة الضمير الصحفي، القاهرة: دار الفكر العربي، (1960)، ص 12.

(17) حول نظرة الماركسية للدولة كأداة قهر انظر: C. W. Mills, *op. cit.*, p. 89.

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 110.

العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 55.

وعلى ضوء ذلك وصف ماركس السلطة السياسية للدولة بأنها سلطة منظمة لطبقة من أجل اضطهاد الطبقة أو الطبقات الأخرى⁽¹⁸⁾ ذلك لأن هذه السلطة لا تمثل مصالح المجموع بل تمثل مصالح الطبقة المسيطرة اقتصادياً. وهي في سبيل سعيها لتحقيق مصالح الطبقة التي تمثلها، لا تتورع عن استخدام القوة لكبت باقي الطبقات، وإخضاعها. كما أنها تستخدم للغرض نفسه الهيئات البرلمانية، والأجهزة الإدارية. وما دونهما من الهيئات التي تشكل معاً السلطة السياسية للدولة⁽¹⁹⁾.

ثانياً: ملامح الدولة في المراحل التاريخية المختلفة

أ - المرحلة الاستغلالية: ترى الماركسية أن الدولة في هذه المرحلة التاريخية ليست إلا أداة لحماية وتحقيق مصالح الطبقة الحاكمة، من خلال ما تقوم به من وظائف داخلياً وخارجياً. وإن كانت الوظائف الداخلية هي الأساس، وهي التي تقرر جميع الشؤون الخارجية للدولة⁽²⁰⁾.

ويمكن إيجاز وظيفتها الداخلية في العمل على إخضاع الطبقة المُستَغَلَّة لمجموعة من الممثلين للطبقة المسيطرة⁽²¹⁾ وهي على المستوى الخارجي أداة مهمة في الاستيلاء على أرض الدول الأخرى وإخضاعها لاستغلالها، كما أنها أداة لصد أي عدوان خارجي على أرضها⁽²²⁾.

ب - المرحلة الانتقالية «الاشتراكية»: تقع هذه الفترة ما بين بداية التحول من المجتمع الرأسمالي إلى اكتمال مرحلة بناء المجتمع الشيوعي. وهذه الفترة هي ما يطلق عليها «المرحلة الاشتراكية» وخلال هذه الفترة تتم مجموعة من

(18) ماركس - انجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 67.

(19) افاناسيف، مرجع سابق، ص 278؛ انظر أيضاً: رحيم، كمال صلاح محمد. السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي: دراسة مقارنة، القاهرة: دار النهضة العربية، 1987، ص 201-202.

(20) افاناسيف، مرجع سابق، ص 279.

(21) كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفياتيين، مرجع سابق، ص 22.

افاناسيف، مرجع سابق، ص 280.

(22) المرجع السابق، ص 280.

التحولات الثورية، لا يمكن أن تكون الدولة خلالها إلا أداة في يد الطبقة المسيطرة وهي «طبقة البروليتاريا» بالصورة التي تمكنها من التعجيل بإقامة المجتمع الشيوعي. وإن كانت الدولة في هذه الحالة تختلف عن مثيلاتها في المرحلة التاريخية السابقة فيما يتعلق بطبيعتها الطبقية، وأشكال تنظيمها، والدور الذي تلعبه.

فإذا كانت الدولة في المرحلة الاستغلالية أداة لإخضاع الكثرة لإرادة القلة. فإن دولة ديكتاتورية البروليتاريا هي نظام حكم الطبقة العاملة التي تحطم بالتعاون مع أقسام الشعب العامل الأخرى استغلال القلة. وتبني مجتمعاً لا توجد به طبقات متفاوتة⁽²³⁾ بل ليس به طبقات من أساسه⁽²⁴⁾. كما أنها معجل لحركة التاريخ الذي يسير بشكل حتمي نحو المرحلة العليا منه - المرحلة الشيوعية - والتي تزول عندها كل أشكال الاضطهاد والاستغلال التي قد تلجأ إليها الدولة، ويتحقق فيها من ثم الحرية الحقيقية التي ينشدها كل إنسان. وهذا ما يجعل أي قهر أو عنف من دولة ديكتاتورية البروليتاريا أمراً مبرراً مادام ذلك لا يعدو أن يكون ضرورة مؤقتة تفرضها عملية التعجيل بالوصول إلى المجتمع الفردي⁽²⁵⁾.

ج - المرحلة الشيوعية: تعد هذه المرحلة بمثابة المرحلة العليا في التاريخ البشري. والتي يحقق الإنسان خلالها حريته الحقيقية، وتنتفي فيها شتى أشكال الاضطهاد الصادرة من قبل الدولة.

وحالما يُقضى على الحكم الطبقي - كما يقول أنجلز: «وعلى تصارع البقاء

(23) كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفياتيتين، مرجع سابق، ص 22.

(24) ذلك لأن طبقة البروليتاريا نفسها سوف تختفي عند تحقيق النصر/

R. C.Tucker (ed.), *The Marx - Engels Reader*, 2nd edition, (New York: W. W. Norton & Company 1978), p. 134.

(25) وهذا ما جعل ماركس يقول في كتابة نقد برنامج حوته في عام 1875: «بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي، تقع مرحلة تطور المجتمع الرأسمالي تحولاً فورياً إلى المجتمع الشيوعي. وتناسبها مرحلة انتقال سياسي لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا».

بوفوف. دراسات في الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 135.

الفردى المسند إلى فوضى الإنتاج الموجودة لدينا، وعلى التصادم والتطرف الناشئ عن هذه الأسباب. حالما يُقضى على كل ذلك لا يبقى شيء يحتاج إلى الضغط والإخضاع، عندها تصبح الدولة، قوة إخضاعية خاصة، غير ضرورية على الإطلاق. فالعمل الأول الذي تقوم به الدولة وتجعل نفسها بواسطته الممثل الحقيقي للمجتمع كله - أي وضع يدها على أساليب الإنتاج باسم المجتمع - هذا العمل بالذات هو في الوقت نفسه آخر عمل مستقل تقوم به الدولة. ويصبح بالتالي تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية، أمراً سطحياً، وبعد هذا يزول من تلقاء نفسه، وتحل محل حكم الأشخاص إدارة الأشياء.. الدولة لم يقض عليها، لقد ماتت تلقائياً⁽²⁶⁾.

وإذا كان ماركس وأنجلز يذهبان إلى أن الدولة ستذبل سريعاً بمجرد اختفاء التناقضات الطبقيّة، فإن تروتسكى ولينين يذهبان إلى أن الدولة سوف يتم إخمادها تدريجياً⁽²⁷⁾.

أما ستالين فقد وضع عقيدة جديدة للدولة، حيث رأى أن قوة الدولة وجيشها وشرطتها، سوف تظل هناك حاجة لهما ما دام الاتحاد السوفياتي محاطاً بالقوى الرأسمالية⁽²⁸⁾.

تقويم رؤية الماركسية لطبيعة الدولة

الواقع أن رؤية الماركسية لطبيعة الدولة واجهت عدة انتقادات نافذة يمكن تلخيص أهمها فيما يلي:

- أن نظرة الماركسية للدولة مفرطة التبسيط لدرجة خطيرة فلم تعد الدولة في البلدان الديموقراطية تلك الأداة أو اللجنة التنفيذية للطبقة المسيطرة. ولكنها أداة أية طبقة أو تحالف طبقي ينجح في كسب ثقة الناخبين.

(26) ملحم قربان. القوة، مرجع سابق، ص 251-252.

(27) تشاتل - ديهمل. تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 359.

(28) كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفياتيين، مرجع سابق، ص 25

انظر أيضاً: F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 114.

فأحياناً ينجح كبار العمال، وأحياناً أخرى ينجح الفلاحون أو العمال أو التحالف القائم بينهما⁽²⁹⁾.

- أن رؤية الماركسية المتعلقة باتساع الصراع الطبقي المفضي إلى المرحلة الاشتراكية، لم تتحقق والعكس هو الذي تحقق. فقد استطاعت البرجوازية إعادة توزيع الدخل القومي لصالح مجموع المواطنين بما فيهم البروليتاريا - وإن كانت احتفظت بالنصيب الأكبر، إلا أنها سيطرت بذلك على الصراع الطبقي. وهذا ما ينفي، إلى حد ما، النظر إلى الدولة باعتبارها أداة قهر واستغلال في يد الطبقة السيدة على الطبقة المسودة⁽³⁰⁾.

- فيما يتعلق بالقول بزوال الدولة «كأداة قهر» في المرحلة الشيوعية، مردود عليه بأنه في كل الأحداث ينبغي أن تكون للمجتمع المعقد ورهن إشارته بعض أدوات القمع، التي تمنع وصول الصراعات إلى نقطة الاشتعال، وتكون في الوقت نفسه حارساً أميناً على المصالح العامة، وهذا الصراع أمر وارد جداً لأن الحاجات غير محدودة والموارد محدودة، مما يعد عاملاً فعالاً في إيجاد مثل هذا الصراع⁽³¹⁾.

- إذا كان بلوغ التطور الاقتصادي - بالشكل الذي يسمح بالإشباع التام للأفراد كافة في المجتمع الاشتراكي، يعتمد بشكل أساسي على جهاز الدولة. فإنه من غير المنظور استمرار هذه الوفرة في الطور الشيوعي بدون تخطيط وتنسيق عام وشامل، وهذا يقتضي وجود الدولة بالضرورة⁽³²⁾.

وقد برهن واقع الدول الاشتراكية، وحتى هذه اللحظة - بالنسبة للدول التي لازالت تتمسك بالتطبيق الاشتراكي - على أن زوال الدولة إنما هو مجرد افتراض نظري لا أساس له من الواقع، وأنه لا يعدو أن يكون حلماً جميلاً

(29) هوك. التراث الغامض: ماركس والماركسية، مرجع سابق، ص 68.

(30) عبد الماجد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 110.

(31) هوك. التراث الغامض: ماركس والماركسية، مرجع سابق، ص 70.

(32) حجي، طارق. نقد الماركسية، الطبعة الرابعة، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1989،

بزوال القهر والاستغلال الذي عانت البشرية في كثير من مراحل تاريخها على يد السلطة الممثلة في الدولة.

وبرهن الواقع الإعلامي - وكما سنعرض لذلك بشيء من التفصيل في الباب التالي - على أن الدولة في المرحلة الاشتراكية اتخذت من وسائل الإعلام أداة مهمة من أدوات تدعيم قوتها وسيطرتها حتى بعد القضاء على كل أثر للبرجوازية في مجتمعاتها، بل انحرف بعض قادة هذه البلدان في استخدامهم للسلطات الممنوحة لهم إلى هذه الوسائل، بالصورة التي تخدم أهدافهم الذاتية وعلى رأسها بقاؤهم في مواقع السلطة⁽³³⁾.

المطلب الثاني

طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي التنموي

يتطلب فهم طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي التنموي تفهم واقع مجتمعات العالم النامي، والغايات التي تسعى إلى تحقيقها. وما بين واقع هذه المجتمعات وبين غاياتها يمكن تلمس طبيعة الدولة التي رأي الفكر التنموي أنها تناسب هذا الواقع، ويمكنها تطويره إلى الأفضل.

ولما كان الباحث قد أستعرض الغايات التي تسعى إليها المجتمعات النامية في الباب السابق، والتي يمكن إجمالها في اللحاق بركب العالم المتقدم، فإن الحديث هنا يقتصر على استعراض سريع لأهم الملامح التي يتسم بها واقع هذه المجتمعات، وما ينبغي أن تكون عليه طبيعة الدولة في هذه المجتمعات حتى يمكنها تحقيق هذه الغايات.

واقع مجتمعات العالم النامي

يتسم الواقع الذي تعيشه أغلب بلدان العالم النامي، بالتشابه في عدد من الصفات والظروف التي تجعل إطلاق وصف واحد على هذه البلدان أمراً لا يفتقر إلى الدقة.

(33) انظر: محمد، محمد سيد. الإعلام والتنمية، ط3، القاهرة: دار الفكر العربي، 1985،

فأغلب هذه البلدان مازالت شابة وهشة وأغلبية شعوبها - كما ذكرنا سلفاً - أمية، وتفتقر إلى المؤسسات المستقرة⁽³⁴⁾.

كما أن انتماءات أبنائها للجنس أو الدين أو الجماعة أو القبيلة أو العشيرة، قد تفوق انتماءهم للدولة⁽³⁵⁾ وقد انعكس ذلك - وبشكل تلقائي - في غياب الشعور بالمواطنة، التي هي أساس وحدة أي مجتمع وأيضاً غياب التراكم الحضاري بين أفراد المجتمع الواحد⁽³⁶⁾.

ومن السمات التي تميز هذه البلدان أيضاً : الضعف الاقتصادي، وعدم قدرة المؤسسات الاقتصادية بها على التنافس مع الشركات الدولية أو على الحلول محل بعض مشروعاتها⁽³⁷⁾ كذلك غياب بعض مؤسسات المجتمع المدني القادرة على تحقيق مصالح الأفراد بشكل مستقل عن الدولة. وهذه المؤسسات إذا ما وُجدت، فإنها تعاني غالباً من الضعف وعدم التنظيم. وهذه الوضعية تعود إلى ما ذكرناه سلفاً حول حادثة استقلال هذه المجتمعات، وعدم وجود روح الاندماج الاجتماعية والاقتصادية والثقافية داخل الكثير منها، نتيجة لوجود الصراعات الطائفية والعرقية⁽³⁸⁾.

طبيعة الدولة التي تناسب واقع مجتمعات العالم الثالث

لا يختلف الفكر الاجتماعي التنموي عن الفكر الاجتماعي الليبرالي أو الاشتراكي في النظر إلى الدولة على أنها «كيان آلي» أو «أداة اصطناعية» لها دور محدد في تحقيق غايات المجتمع العليا. وإنما اختلف هذا الفكر عنها في طرحة للدور الذي يمكن أن تقوم به هذه الأداة في تحقيق غايات المجتمع النامي. وقد

(34) انظر : R. Tatarian, *op. cit.*, p. 43.

حول انعكاسات هذه التعددية على وحدة الدولة في أفريقيا على سبيل المثال انظر : حسن «الأيديولوجيا والتنمية في أفريقيا»، مرجع سابق، ص 27، 35.

(35) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 73.

(36) المرجع السابق، ص 73.

(37) مصطفى كامل. دراسة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 387.

(38) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 74.

جاء هذا الاختلاف كنتيجة للسمات الخاصة التي يتسم بها الإنسان في هذه المجتمعات، وللظروف التاريخية والمجتمعية التي تعيشها هذه البلدان، وكنتيجة أيضاً لفهم الفكر التنموي لطبيعة الحقيقة ومن يمتلكها.

وقد كان من الطبيعي - في ضوء كل ذلك - أن ينظر الفكر الاجتماعي التنموي للدور الذي يمكن أن تقوم به الدولة، بقيادة النخبة المثقفة ذات الدراية الكاملة بسبل التنمية، في تحقيق غايات المجتمع النامي، على أنه دور قيادي. فمن خلالها يستطيع المجتمع أن يحقق تكامله وأن ينصهر في كل واحد⁽³⁹⁾ ومن خلال جهازها الحكومي يمكن قيادة عملية التنمية⁽⁴⁰⁾ في شتى مناحيها «السياسية، الاقتصادية، الإعلامية... إلخ» بالشكل الذي يحقق استقرار المجتمع من ناحية، ويقود خطاه نحو التقدم من ناحية أخرى.

وهذا لا يعني أن دور الدولة سيظل دائماً أبداً يأخذ هذا الشكل القيادي. وإنما سوف ينتقل زمام المبادرة رويداً رويداً من يد الدولة إلى يد الأفراد، بشكل يتناسب طردياً مع اقتراب هذه المجتمعات من تحقيق التقدم.

ورغم مرور ربح من الزمان إلا أن الصلاحيات الواسعة التي منحت للدولة لتحقيق الأهداف التنموية لم تستخدم في تحقيق أهداف التنمية بقدر ما استخدمت في تحقيق الأهداف الذاتية للقباضين على زمام السلطة المتمتعين بهذه الصلاحيات. ولم يتحقق التقدم المنشود لأغلب هذه البلدان، ولا تحقق في الآن نفسه انتقال زمام السلطة من يد الدولة إلى يد الأفراد.

المبحث الثالث

طبيعة الدولة في الفكر الاجتماعي الإسلامي

ينظر الفكر الإسلامي - مثله في ذلك مثل نظريات الفكر الاجتماعي الوضعي محور اهتمام هذه الدراسة - إلى الدولة على أنها أداة أو «كيان آلي»

(39) أبو زيد. الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسولوجية، مرجع سابق، ص 30.

(40) إبراهيم، عبد الرهاف. مقومات التنمية في العالم الثالث: مع دراسة للحالة المصرية، رؤية من وجهة نظر علم الاجتماع، القاهرة: دار النهضة العربية، 1984، ص 103.

يصمم للقيام بمهام معينة⁽⁴¹⁾ ولا ينظر إليها على أنها غاية في ذاتها، ورغم ما يبدو من اتفاق ظاهري بين نظرة الفكر الإسلامي هذه إلى طبيعة الدولة وبين نظرة مدارس الفكر الوضعي. إلا أن الاختلاف بينهما، فيما يتعلق بالمهام الملقاة على عاتق هذه الأداة الاصطناعية «الدولة»، اختلاف بين.

فالغايات التي تسعى الدولة في جميع النظريات الوضعية للإسهام في تحقيقها من خلال الاضطلاع بهذه المهام، هي غايات الكوزمولوجيا العلمانية المنحصرة في حيز هذه الدنيا. بينما الغايات التي تسعى الدولة المسلمة للإسهام في تحقيقها، هي غايات لا تقف عند حيز هذه الدنيا وحدها وإنما تمتد للآخرة. بل وتعد الآخرة هي الغاية الرئيسية⁽⁴²⁾. كما أن السبل التي تسعى خلالها الدولة في شتى النظريات الاجتماعية الوضعية للإسهام في تحقيق هذه الغايات، هي سبل تتبدل وتطور في فلك المصالح التي ترى الدولة أنها محققة لأهدافها حيثما دارت، حتى لو خالفت في ذلك أبسط القواعد الأخلاقية⁽⁴³⁾ أما السبل التي تسعى خلالها الدولة المسلمة لتحقيق أهدافها فهي في ملامحها العامة محددة، وأبدية، لا تتغير بتغير الزمان أو المكان ولا مجال أمامها للخروج عن

(41) الرئيس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الإسلامية، ط6، القاهرة مكتبة دار التراث، 1976، ص 303.

«رغم أن الدولة المسلمة ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان «الدين» إلا أنه لا سبيل في حال غيابها إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية والاجتماعية والواجبات الإسلامية الكفائية التي يقع الإثم بالتقصير فيها على الأمة جمعاء، والتي كانت لذلك أكبر من فروض الأعيان .. فوجوب «الدولة» إسلامياً راجع إلى كونها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به... ومن هنا تأتي علاقتها وعلاقة «السياسة بالدين» في منهج الإسلام. إنها «واجب مدني» اقتضاءه ويقتضيه «الواجب الديني» الذي فرضه الله - سبحانه وتعالى - على المؤمنين بالإسلام، والمشتمل على تحقيق الخير للإنسان في هذه الحياة».

عمارة، محمد. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص 210.

(42) فدولة الإسلام تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية، وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله وتحقيق المطالب الروحية الإنسانية.

الرئيس. النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 384.

(43) عبد الماجد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 371-372.

الأخلاقيات التي يأمر الإسلام بها قيد أنملة، وإن خرجت فهي في هذه الحالة تخرج عن صفتها كدولة إسلامية⁽⁴⁴⁾ وذلك في شتى تفاعلاتها مع مواطنيها، أو مع غيرها من الدول أو غيرها من الشعوب، وفي مناحي الحياة كافة «سياسية، اقتصادية، إعلامية... إلخ».

دولة الإسلام دولة عقائدية وأخلاقية

يمكن القول أن أهم سمتين تميزان طبيعة الدولة المسلمة عن غيرها من الدول العلمانية، وتنعكسان على طبيعة الدور الذي يمكن أن تلعبه في العملية الإعلامية في المجتمع المسلم هما كونها:

أ - دولة عقائدية: وهي كدولة عقائدية تمثل جماع مهامها في تمكين الفرد المسلم من اجتياز الاختبار الدنيوي، والوصول إلى يوم الحساب مؤدياً لفروض دينه، بعيداً عن ارتكاب ما حرمه الله⁽⁴⁵⁾، وذلك من خلال المساهمة في بناء ذلك الفرد المسلم العالم بأمور دينه العامل بها، والمساهمة في تهيئة المناخ الذي يمكنه من الاضطلاع بما عليه من مهام يفرضها عليه إيمانه، والذي يقوم أي انحراف من قبله عن السلوك الإيماني القويم المنتظر منه.

ولا تقف انعكاسات سمة العقائدية - التي تتمحور حولها وظائف الدولة المسلمة - عند الاضطلاع بهذا الدور وإنما تمتد إلى ضرورة اضطلاعها بمهام الدعوة لهذه العقيدة في المحيط الخارجي، فهي دولة أمة الشهادة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. وحمائتها من أي طعن أو تشويه والرد على الافتراءات التي تثار حولها بالسبل المناسبة⁽⁴⁶⁾.

(44) فالإسلام لا يعتبر اسماً بل صفة، تطلق على كل من اتخذ هذا الدين محوراً لحياته سواء أكان فرداً أم جماعة أم دولة.

انظر في هذا المعنى: قطب، سيد. في ظلال القرآن، مج1، ط6، القاهرة: دار الشروق، 1983، ص 533.

(45) انظر: عبد الخالق، نيفين. «المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1983)، ص 8.

(46) سوف يعرض الباحث لهذه المهام بشيء من التفصيل في الفصل التالي.

وتعد هذه السمة المحدد الأساسي لحدود تدخل الدولة في تأطير العملية الإعلامية في المجتمع المسلم.

ب - دولة أخلاقية: ودولة الاسلام هنا من حيث الوسائل التي تستخدمها للاضطلاع بمهامها المناطة بها في المجتمع المسلم، بل في المجتمع الدولي، هي دولة أخلاقية، أي أنها دولة تلتزم في استخدامها لهذه الوسائل في تحقيق أغراضها بأخلاقيات الشرع الحنيف. وهذا ما يجعل علاقة هذه الدولة بأفرادها ومؤسسات المجتمع المدني فيها بل بالدول المحيطة بها محكومة بهذه الأخلاقيات⁽⁴⁷⁾ ولا مجال أمامها للعدوان عليها بحجة اقتضاء المصلحة، اللهم إلا في الاستثناءات التي حددتها الشريعة. وأي خروج من قبلها عن هذه القواعد الأخلاقية هو خروج - كما ذكرنا توأ - عن صفاتها كدولة إسلامية.

وهذا يعني فيما يتعلق بالمجال الإعلامي أن هذه السمة لا بد أن تحكم تدخل الدولة في تحديد الإطار الأمثل لحرية الممارسة الإعلامية ولحرية تملك وسائل الإعلام. ولا بد أن تمثل الإطار الذي يحكم المواد التي تبثها هذه الوسائل؛ والأغراض التي تسعى لتحقيقها من خلال بثها. ليست فقط على المستوى الداخلي وإنما أيضاً على المستوى الدولي.

وعموماً يمكن حصر أهم سمات الدولة المسلمة والتي تميزها عن غيرها من الدول فيما يلي:

- إن الله سبحانه وتعالى غايتها والقرآن كما تنزل على النبي ﷺ دستوراً الوحي.

- إن كلمات الله هي الشرع الوحيد وليس للجماعة أن تُجرى بها غير شرع الله.

- إن وظيفة دستور الحكومة وشكلها وأحكامها أبدية ولا يمكن تغييرها كيفما تغير الزمان أو المكان

(47) انظر في ذلك: رضوان. النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 113،

114؛ الرئيس. النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 384.

- إن الغاية من الحكومة هي إقامة الدين وتنفيذ كلمات الله⁽⁴⁸⁾.

وهكذا فالدور الذي ينبغي أن تقوم به الدولة المسلمة في شتى مناحي الحياة «سياسية، اقتصادية، إعلامية... إلخ» لا يقف عند حدود الغايات الدنيوية العاجلة، وإنما يتحدد أساساً تبعاً لمصالح الدين التي تستبطن في جوهرها مصالح الدنيا والآخرة.

والدولة المسلمة في ترسيمها لحدود هذا الدور، وسبل الاضطلاع به في شتى مناحي الحياة، محكومة بقواعد الشرع وأخلاقياته، وأي خروج منها عن حدود الشرع، يعد خروجاً عن صفتها كدولة مسلمة، وأي انغماس من قبلها في تحقيق المصالح الدنيوية لأفرادها على حساب المصالح الأخروية يجعلها أقرب للدولة العلمانية منها للدولة المسلمة.

* * *

من خلال استعراضنا السريع لطروحات النظريات الاجتماعية المختلفة بما فيها الإسلامية، حول طبيعة الدولة، والدور الذي تؤهلها طبيعتها هذه للاضطلاع به، في ميدان الإعلام وشتى ميادين الحياة، والذي سنعرض له بشيء من التفصيل في الفصل الثاني يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- هناك اتفاق بين النظريات الاجتماعية - محور دراستنا - بما فيها النظرية الإسلامية على النظر إلى الدولة على أنها أداة أو وسيلة وليست غاية في ذاتها.

- إنه رغم الاتفاق على النظر إلى الدولة على أنها وسيلة، إلا أن النظريات الوضعية تختلف عن النظرية الإسلامية في تحديد الغايات المطلوب من هذه الوسيلة الإسهام في تحقيقها. وهذا ما يجعل الدور المطلوب منها الإسهام بها في ميدان الإعلام وباقي ميادين الحياة مغايراً إلى حد كبير للدور المناط بالدولة في النظريات الوضعية.

- إن سبل قيام الدولة بدورها في تحقيق غايات المجتمع المسلم محددة

(48) انظر : جمال الدين، عبد الله محمد. نظام الدولة في الإسلام، دن، 1983، ص 183.

بقواعد الشرع وأخلاقياته، ولا مجال لأن تستخدم الأداة الإعلامية أو أي أداة أخرى من الأدوات المتاحة لها استخداماً يخالفها. حتى لو بدا أن المصلحة تقتضي ذلك، وهذا لا شك يجعل الدولة المسلمة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الدولة العلمانية في شتى النظريات الاجتماعية الوضعية، التي تجعل من مصالحها المعيار الأساسي الذي تقيس عليه كيفية استغلالها لإمكاناتها الإعلامية وغيرها من الإمكانيات التي ترى أن استخدامها يحقق هذه المصالح.

- إن حدود تدخل الدولة المسلمة في العملية الإعلامية محكوم بغايات الإسلام وقواعده وأخلاقياته، وهي أمور ثابتة، وليس عرضة للتغيير تبعاً للزمان أو المكان، أو تبعاً لوجهة نظر مفكر أو فليسوف، أو هوى حاكم أو سلطان.

مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

تمهيد

لا تعدو طروحات النظريات الاجتماعية حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة أن تكون نتائج طبيعية للمقدمات التي تتبناها هذه النظريات حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة.

ولما كان الباحث قد أجلى خلال تناوله النقدي لهذه المقدمات أهم جوانب القصور التي تشوبها، هذا من ناحية، واستعرض المقدمات الإسلامية المناظرة لها، ومدى الاختلاف بينها وبين هذه المقدمات من ناحية أخرى، فإن هذا يجعل الباحث يكتفي باستعراض أهم الانعكاسات السلبية التي ترتبت على القصور الذي يشوبها في أرض الواقع، سواء الواقع الاجتماعي عامة، أم الواقع الإعلامي خاصة.

وإن كان ما يستعرضه الباحث فيما يتعلق بالواقع الإعلامي لا يعدو أن يكون إشارات سريعة لهذا الواقع أما التناول الموسع لها فسوف يتم في الباب التالي بعون الله.

المبحث الأول

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

في الفكر الاجتماعي الليبرالي

تشكلت طروحات الفكر الليبرالي - بمرحلتيه - حول طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تسود بين الإنسان والدولة - والتي ترى أنها السبيل الأمثل لتحقيق غايات الكوزمولوجيا العلمانية - تبعاً لما تبنته من فرضيات حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة.

وفيما يلي نعرض - وبشكل موجز - للملامح العامة لطروحات كل مرحلة من مرحلتي الليبرالية حول هذه العلاقة، وملامح الفكر الإعلامي الذي أفرزته هذه العلاقة، وأهم النتائج التي ترتبت على تبني المجتمعات الغربية لطروحات الفكر الليبرالي في هذا الصدد سواء على الواقع الاجتماعي عامة أم على الواقع الإعلامي منه بصفة خاصة.

المطلب الأول

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

في الليبرالية التقليدية

في ضوء فهم الليبرالية التقليدية لطبيعة الإنسان على أنه أساساً كائن عقلاني وأخلاقي، وأنه يمتلك حقوقاً طبيعية لصيقة به بحكم إنسانيته، وأن أي اعتداء عليها يعد انتقاصاً من إنسانيته. وفي ضوء نظرتها للحقيقة على أنها كتاب مفتوح يستطيع كل إنسان أن يفك رموزه إذا ما أستخدم عقله استخداماً سليماً، وأن عقلانيته وأخلاقياته سوف تدفعانه لمواءمة سلوكه معها. وفي ضوء نظرتها للدولة «ممثلة في الحكومة» على أنها شر لا بد منه، وأنها تكون في أفضل صورها عندما تحكم أقل. في ضوء كل ذلك كان من الطبيعي أن تعلي الليبرالية الفرد على الدولة في ميزان القيم، وأن تنظر إليه على أنه القاضي الأمثل في الحكم على صالحه، وأنه هو الوسيلة والغاية في الآن نفسه، وأنه - من ثم - يجب

تركه حراً في تحقيق مصالحه دونما تدخل من قبل الدولة أو الآخرين في شؤونه، وأن تعمل على تحرير سلوكه من كل القيود إلا الضروري منها استناداً إلى أن حاسة الخلقية سوف تدفعه للالتزام الذاتي بواجباته قبل مجتمعة وقبل أقرانه. وفي ضوء نظرتها لطبيعة الدولة كان من الطبيعي أن تعمل على تضيق تدخلها في شؤونه إلى أبعد حد ممكن.

وحتى تضع الليبرالية تصوراً لحدود تدخل الدولة في شئون الأفراد في شكل يمكن قبوله لجأت إلى استخدام نظرية العقد الاجتماعي.

نظرية العقد الاجتماعي وتأطير العلاقة بين الإنسان والدولة

في ضوء التصور الذي تبنته الليبرالية حول طبيعة الإنسان على أنه وحدة مستقلة، وله وجود سابق على المجتمع - وذلك استناداً إلى النظرية الذرية القائلة بأن خواص المواد كلها تحددها طبيعة الذرات المستقلة التي تتكون منها⁽¹⁾، وأنه يمتلك حقوقاً وحريات طبيعية نابعة من كونه إنساناً، وهي - كما جاء في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي وضعته الثورة الفرنسية ونصت عليه في مادتها الثامنة منها - الغاية من كل مجتمع سياسي. وهذه الحقوق هي: الحرية، الملكية، الأمن، مقاومة التعسف⁽²⁾. وفي ضوء نظرتها لباقي سمات الطبيعة الإنسانية، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، كان من الطبيعي أن ترى أن الكيان الاجتماعي الذي يناسب هذا الكائن، هو ذلك الكيان الذي يحافظ له على هذه الحقوق، ويتيح له التمتع بها في أمن وطمأنينة.

وتتلخص نظرية العقد الاجتماعي - التي لجأت إليها الليبرالية لوضع تصور لهذا الكيان الاجتماعي ولطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة - في القول بأن العلاقة بين الفرد أو مجموع الأفراد والدولة ممثلة في السلطة الحاكمة هي، أساساً، قائمة على تعاقد يقضي بتنازل الأفراد عن بعض حرياتهم في سبيل قيام السلطة بالمحافظة على باقي الحريات وتوفير المناخ الآمن للتمتع بها، من

(1) حول استفاضة الفكر الليبرالي من النظرية الذرية، انظر: أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة:

دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 274.

(2) الهرابي. القانون الطبيعي وقواعد العدالة، مرجع سابق، ص 44-45.

خلال حماية الفرد من اعتداء الآخرين على هذه الحقوق، وحماية الوطن من أي اعتداء خارجي. وأي تواء في هذه المهام، أو أي تدخل من قبل الدولة في حقوق الأفراد الطبيعيين أو القوانين الطبيعية التي تنظمها، يعني إخلال السلطة بشروط التعاقد، ومن ثم يصبح من حق المحكومين تغييرها حتى ولو كان ذلك بالثورة⁽³⁾.

ملامح العلاقة بين الإنسان والدولة في ضوء نظرية التعاقد

رأت الليبرالية - في ضوء هذه النظرية - أنه ليس هناك أي التزام إيجابي على الدولة قبل الفرد، أو أنها غير مطالبة بأن تأخذ على عاتقها تحقيق الخير العام «الصالح العام» وإنما يقع عبء ذلك على الأفراد من خلال إعطائهم الحرية الكاملة في السعي لتحقيق مصالحهم الشخصية، إذ هم أكثر دراية بها من الدولة، والتي تتكون من مجموعها المصلحة العامة للمجتمع⁽⁴⁾.

وكل ما يطلب منها هو تهيئة المناخ الذي يمكن أن يمارس الفرد خلاله نشاطه بحرية⁽⁵⁾ وما يتطلبه ذلك من المحافظة على البلاد من الهجمات الخارجية، والسهر على الأمن والنظام في الداخل، وإقامة القضاء بين الناس. أما غير ذلك من مجالات فهو محظور عليها. فلا يجوز لها التدخل في الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية⁽⁶⁾، لأن مثل هذا التدخل يقتل الثقة في الأفراد ولا يجعلهم قادرين على الاعتماد على أنفسهم⁽⁷⁾.

(3) حول تفاصيل نظرية العقد الاجتماعي انظر: مطر. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 96-100.

(4) سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 99.

(5) انظر: F. S. Siebert, T. Perterson and W. Schramm, *op. cit.*, p 96.

(6) تلخص وظائف الحكومة وفقاً لهذه النظرية فيما يلي: حماية الدولة وحماية الأفراد من أي عدوان خارجي - حماية الأفراد من بعضهم البعض - حماية الملكية الخاصة - فرض احترام العقود والالتزامات حماية لحقوق الأفراد. - حماية الأفراد من الكوارث غير المتوقعة؛ انظر: غالي - عيسى. المدخل إلى علم السياسة. مرجع سابق، ص 422؛ فهي لا تجيز للدولة تملك أي مشروع اقتصادي يستطيع الأفراد إقامة؛ زكي. الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، ص 42.

(7) غالي - عيسى. المدخل إلى علم السياسة. مرجع سابق، ص 423.

والدولة - فيما يتعلق بحريات الفرد - ليس لها أن تتدخل فيها وليس لها إلا أن تمارس بشأنها اختصاصات سلبية. وكل ما يسمح لها به، في هذا الصدد، هو تنظيم سبل التمتع بهذه الحريات، وسبل حمايتها والحفاظ عليها.

وتنقسم هذه الحقوق والحريات التي يفرض العقد الاجتماعي على الدولة صيانتها وعدم الاعتداء عليها إلى أربعة أشكال هي:

أ - الحريات الشخصية وتشمل: حرية التنقل، حق الأمن، حرمة السكن... إلخ.

ب - الحريات الفكرية وتشمل: حرية العقيدة - والديانة - وحرية التعليم - وحرية الجماعة - وحرية الرأي.

ج - حريات التجمع وتمثل في: حرية إقامة الاجتماعات، وحرية تشكيل الجمعيات،... إلخ

د - الحريات الاقتصادية وتتضمن: - حرية التملك، حق الملكية والصناعة والزراعة والتجارة وما إلى ذلك⁽⁸⁾.

وتعد حرية التملك واحدة من أهم الحريات التي شدد عليها الفكر الليبرالي، ليس فقط لأنها حق طبيعي للفرد، ولكن لأن النظام الاقتصادي لا ينبغي أن تتدخل الدولة فيه لأنه محكوم بقوانين طبيعية⁽⁹⁾. وهذه القوانين تعمل بشكل تلقائي لا يد للإنسان فيها، وهذه القوانين هي التي تحقق المصلحة العامة على أحسن وجه. لأنها إذ تترك للأفراد حرية ممارسة نشاطهم الاقتصادي، فإنهم سيبدلون غاية جهودهم في خدمة مصالحهم الشخصية. وبالتالي تحقيق المصلحة العامة على أحسن وجه. فالأفراد في سعيهم لتحقيق مصالحهم يتنافسون، وهذا التنافس نفسه يدفع الأفراد لتحقيق أكبر ربح، ويحسن وسائل

(8) للمزيد حول هذه الحريات انظر: بدوي. النظم السياسية، مرجع سابق، ص 372-381.

(9) حتى إن المادة الأساسية في دساتير القرن التاسع عشر البرجوازية كانت تنص على قداسة الملكية الخاصة؛ براون، جفري. المدنية الأوروبية في القرن التاسع عشر، 1814-1815، ترجمة: محمد أحمد علي، الألف كتاب (602)، القاهرة: دار نهضة مصر، 1966، ص 79.

الإنتاج. ورغم أنه مقصود به الغرض الخاص، إلا أنه في ظل المنافسة الحرة يؤدي في النهاية إلى تحقيق الخير العام، والرفاهية العامة للمجتمع بأسره⁽¹⁰⁾، وأي اضطراب يحدث في نظام المنافسة الكاملة، فإن ثمة قوى طبيعية مضادة، أطلق عليها آدم سميث اليد الخفية، ما تلبث أن يفرزها هذا الجهاز - هو جهاز السوق القائم على المنافسة الكاملة الذي ينظم نفسه بنفسه، في عملية أطلق عليها «عملية التصحيح الذاتي» - أن تعيد الأمور إلى نصابها الطبيعي دونما حاجة لتدخل حكومة أو أفراد⁽¹¹⁾.

وهكذا ذهبت الليبرالية إلى أن هذا الشكل من العلاقة بين الإنسان والدولة، والذي يترك المجتمع ينمو بشكل طبيعي من خلال التنافس الحر بين الأفراد، وسعى كل فرد لمصلحته الذاتية بحرية تامة، ودون إي إعاقة من القوى الخارجية بما فيها الدولة، كفيلاً بأن يحقق في النهاية الصالح العام للمجتمع بأسره وأن يدفع به في مدارج الرقي والتقدم.

ملامح الفلسفة الإعلامية التي تشكلت في ضوء رؤية الليبرالية

لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة

تعد طروحات الفكر الاجتماعي الليبرالي - مثلها في ذلك مثل باقي النظريات الاجتماعية - حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، والتي تشكلت على ضوء نظرتها لطبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة، بمثابة المحدد الأساسي الذي تشكلت على هداية طروحات الجانب الإعلامي من هذا الفكر الاجتماعي حول حرية الممارسة الإعلامية، وحرية تملك وسائل الإعلام، والتي تحدد على هداها الطرف الفاعل - أو على الأقل الأكثر فاعلية - في الاضطلاع بالوظائف التي يلقيها المجتمع على كاهل وسائل الإعلام وكيفية القيام بها، بالصورة التي تسهم من خلالها في تحقيق غايات المجتمع، وهو الهدف النهائي لأي فلسفة إعلامية.

(10) سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 98.

(11) زكي. الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، ص 42، 43.

انعكاسات مقولات الفكر الليبرالي حول العلاقة بين الإنسان والدولة على حرية الممارسة الإعلامية

لما كانت الليبرالية تعلي الفرد على الدولة، وتجعل من الدولة أداة لحفظ حقوقه وحرياته الطبيعية، ولما كانت حرية الرأي - وما تتضمنه من حرية الوصول إلى المعلومات والآراء والأفكار وحرية نشرها، - تعد واحدة من أهم هذه الحريات، حتى أن البعض أطلق عليها «حرية الحريات»⁽¹²⁾. ولما كانت ترى أن حاسة الفرد الأخلاقية سوف تدفعه لاستخدام هذه الحرية استخداماً مسؤولاً وبصورة ذاتية. فقد كان من الطبيعي أن تعمل فلسفة الإعلام الليبرالي على التنظير للكيفية التي يمكن للفرد خلالها ممارسة هذه الحرية بدون عوائق من قبل الدولة أو أي قوى أخرى. وأن تمنع الدولة من التدخل في ممارسته لهذه الحريات، إلا في حالات استثنائية نادرة يبدو فيها وبشكل واضح أنها تؤدي إلى إلحاق الضرر بأفراد آخرين أو بأمن المجتمع عامة. وإذا حدث هذا التدخل فلا بد أن يتم بشكل قضائي.

وعلى ضوء ذلك عمل الفكر الليبرالي على وضع مخطط يحدد حريات الفرد الإعلامية، وللحالات المسموح للدولة أن تتدخل عندها للتصدي لهذه الحريات، وسبل هذا التدخل وأهدافه، وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل في الباب التالي.

انعكاسات مقولات الفكر الليبرالي حول العلاقة بين الإنسان والدولة على حرية تملك وسائل الإعلام

استوحت فلسفة الإعلام الليبرالي مقولاتها حول تملك وسائل الإعلام من النظرية الاقتصادية الليبرالية التي تنادي بعدم تدخل الحكومة في التملك والإنتاج، على أساس أن هذا التدخل يعرقل عمل قوانين الطبيعة، ونادت بضرورة تنافس الآراء والأفكار في سوق حرة، ورأت أن سوق الآراء والأفكار يكاد يماثل السوق الرأسمالية ذاتها حيث يطرح فيها - بكل حرية - أي رأي كما تطرح السلعة

(12) العزبي. «حرية الإعلام في القرن العشرين»، مرجع سابق، ص 48.

التجارية في السوق⁽¹³⁾ وكما توفر سوق السلع اختيار أفضل السلع للمستهلك، فإن سوق الآراء والأفكار سوف توفر له أفضل اختيار للحقيقة⁽¹⁴⁾. ولكون الإنسان عاقلاً فإنه سوف يستطيع الفصل بين الحقيقة والزيف⁽¹⁵⁾.

وحتى يمكن إقامة هذه السوق الحرة رأت الفلسفة الليبرالية ضرورة أن تكون حرية تملك وسائل الإعلام متاحة أمام الجميع، وكذلك تملك جميع الوسائل المادية اللازمة للإعلام⁽¹⁶⁾.

وعلى غرار تحريم النظرية الاقتصادية الليبرالية لتدخل الحكومة في إقامة المشاريع الاقتصادية، حرمت الفلسفة الإعلامية على الحكومة إقامة مشروعات إعلامية، ذلك لأنها رأت أنها تمتلك قدرات تنافسية كفيلة بأن ترجح كفتها في السوق الحرة للآراء والأفكار والمعلومات، وهذا ما يتنافى مع مبدأ التوازن الذي يتطلبه السوق⁽¹⁷⁾.

انعكاساتها على وظائف وسائل الإعلام

لما كانت الليبرالية تنظر إلى الإنسان على أنه الغاية والوسيلة في الآن ذاته، وأن الحكومة ليست إلا أداة لتهينة المناخ الذي يحقق فيه غاياته على النحو الأمثل. فقد كان من الطبيعي أن يكون الدور المنتظر من الآلة الإعلامية الاضطلاع به في تحقيق غايات المجتمع الليبرالي هو مهمة الأفراد وليست الحكومة. وعلى ضوء نظرتها للإنسان على أنه كائن أخلاقي، رأت أنه سوف يلتزم بواجباته كقائم بالاتصال نحو مجتمعة التزاماً ذاتياً، ودونما حاجة لفرضها عليه. ورأت أن الحرية غير المقيدة، إذا اقترنت بعقل الإنسان وضميره سوف تؤمن صحافة قادرة على تلبية احتياجات المجتمع⁽¹⁸⁾.

(13) عصفور. أزمة الحريات في الفكرين الشرقي والغربي، مرجع سابق، ص 11-13.

(14) سموللا. حرية التعبير في المجتمع المفتوح، مرجع سابق، ص 18.

(15) F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p 77.

(16) البادي. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، مرجع سابق، ص 186.

(17) محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 222.

(18) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 112.

تقويم رؤية الفكر الليبرالي لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة

كان من الطبيعي أن توجه سهام النقد للفكرة الأساسية التي تبنتها الليبرالية كإطار عام للعلاقة بين الإنسان والدولة، وهي فكرة العقد الاجتماعي، وذلك في ظل الانتقادات التي وجهت للحقوق الطبيعية وللقانون الطبيعي الذي استندت إليه هذه الحقوق (والتي أشرنا إليها في موضع سابق). ولعل أقوى الانتقادات التي وجهت إليها هي القول بأنها فكرة خيالية ولا أساس لها من الواقع، فهي مجرد فكرة نظرية محضة تهدف إلى تبرير حق المحكومين في التمرد أو الثورة على الحاكم لكنها ليست فكرة حقيقية عن شيء وقع فعلاً⁽¹⁹⁾.

كما أن حرية التعاقد - التي تقول بها هذه النظرية - لا معنى لها إلا إذا تحققت داخل إطار المساواة في المساومة. فكما أتضح منذ البداية أن المساواة أمام القانون ليست لها معنى إلا إذا كان للمواطن ثروة يشتري بها هذه المساواة⁽²⁰⁾.

كما أن قصر دور الدولة - في هذا التعاقد - على التدخل السلبي دون أن يعطيها الحق في التدخل بشكل يحدث التوازن بين المصالح المتضاربة للأقوياء والضعفاء، أو يلقي عليها أي دور إيجابي في تحقيق غايات المجتمع الليبرالي، كان من الطبيعي أن يؤدي استغلال هذا التهميش لدور الدولة من قبل بعض الأفراد ذوي القوة الاقتصادية لتلبية مآربهم الذاتية، ولو على حساب غيرهم من الأفراد أو حتى المجتمع بأسره. وهذا ما حدث بالفعل وأدى إلى احتكار هؤلاء الأقوياء للسوق والقضاء على المنافسة الحرة. كما عملوا من ناحية أخرى على السيطرة على السلطة السياسية، بالصورة التي تمكنهم من جعل الحكومة ممثلة لهم ومعبرة عن مصالحهم وخاضعة لرؤيتهم في إدارة الشؤون السياسية والاقتصادية⁽²¹⁾.

(19) بدوي. إيمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص 118.

(20) لاسكي، هارولد. محنة الديمقراطية، سلسلة اخترنا لك (65) د. ت، ص 78.

(21) شفيق، منير. الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، تونس: دار البرق، 1988، ص 17؛ وفي ذلك يقول «بنيامين ليه» وهو من زعماء القوى المحافظة المناصرة للملكية: «إن السلطة والممتلكات قد انفصلا فترة من الوقت بالقوة أو الخداع ولكنهما لا يفترقان قط. إذ =

وقد كان من الطبيعي - في ظل ذلك - أن يخفق المجتمع الليبرالي في تحقيق الغايات التي يسعى إليها، وألا تتحقق في ظلاله الرفاهية ومقومات السعادة المادية إلا لأبناء الطبقة الرأسمالية، وعلى حساب بؤس وشقاء الطبقات العاملة. وهذا ما دفع هارولد لاسكي لأن يقول: «أن ثمار المذهب الذي ينادي بعدم تدخل الدولة في شؤون الفرد الاقتصادية، كانت من البشاعة بمكان بحيث عجز دعاة المذهب أنفسهم عن الدفاع عنها»⁽²²⁾.

وأما على المستوى الإعلامي - وكما سنعرض لذلك بالتفصيل في الباب التالي - فقد كان من الطبيعي أن يسيطر الاقتصاد - في ضوء سيطرته على السياسية - على وسائل الإعلام⁽²³⁾. وأن يعطي عدم تدخل الحكومة في تملك وسائل الإعلام الفرصة أمام الرأسماليين لاحتكار سوق الأفكار. كما أن الحريات الإعلامية المبالغ فيها الممنوحة للفرد أسىء استخدامها بصورة جعلت الصحافة تنحرف بعيداً عن رسالتها، وتصبح عائقاً أمام التقدم الاجتماعي بدلاً من أن تصبح محفزاً له.

المطلب الثاني

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

في الليبرالية المحدثة

كان من الطبيعي، في ظل التطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى أحداث تعديلات في الفكر الليبرالي بأسره - والتي أشرنا إليها في أكثر من موضع سابق - أن يتم تعديل طروحات الليبرالية المحدثة حول طبيعة الإنسان،

= أنه بمجرد الشعور بوخزة الانفصال... فإن الممتلكات سوف تشتري السلطة، أو أن السلطة سوف تقفز على الممتلكات وبأي طريق من الطرق فلا بد من انتهاء الحكم الحر؛
دال، روبرت أ. مقدمة إلى الطريقة الاقتصادية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1992، ص 62.

(22) لاسكي، هارولد. محنة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 17.

(23) Ali A - Karni, "Toward a General Theory of Mass Communication, A Preliminary Discussion" in *Communication Research*, issue N. (Cairo University, Faculty of Mass Communication, Jan, 1991), p. 92.

وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، بالصورة التي تتماشى مع هذه التطورات، وتعد أهم هذه التطورات بل والمقدمة الأساسية التي انبنت عليها هذه التطورات هي تغيير نظرة الفكر الليبرالي إلى طبيعة الإنسان، والذي لم يعد ينظر إليه على أنه كائن سابق في وجوده على الجماعة، يمتلك خصائصاً مستقلة، ويتمتع بحقوق طبيعية لا مجال للمساس بها. ويدعم حقه في التمتع بها باعتباره كائناً يتسم في تصرفاته بالعقلانية والأخلاقية. إنما نُظر إليه على أنه كائن لا يدرك ذاته - حسب تعبير ت. هـ. جرين - إلا في سياق المجتمع⁽²⁴⁾، وأن ما يتمتع به من حقوق وحريات تقابله ضرورة تحمل واجبات أخلاقية قبل أقرانه ومجتمعه. وأن عقلانيته لا تقوده بالضرورة إلى اكتشاف الحقيقة؛ لكون الحقيقة نسبية غالباً، وأنه حتى لو استطاع أن يكتشف الحقيقة فإن حاسته الخلقية لا تعد ضماناً حقيقياً لإلزامه بها، فهناك احتمال قائم لانحراف مسلكه بعيداً عما يدرك من حقائق بما قد تمليه عليه أهواؤه ومصالحه.

وفي ضوء هذه التطورات التي أدخلت على نظرة الفكر الليبرالي لطبيعة الإنسان ولطبيعة الحقيقة، وفي ضوء ما ترتبت على حصر دور الدولة في الجانب الحمائي - نتيجة للنظر إليها على أنها شر لا بد منه - من إخفاق التصور الذي أقيم على هذه النظرة حول طبيعة العلاقة بين الإنسان وبين الدولة .. في ضوء كل ذلك أعاد الفكر الليبرالي النظر في طبيعة الدولة، وفي الدور الذي يمكنها الاضطلاع به في تحقيق غايات المجتمع، وألقى عليها عبءاً كبيراً في تحقيق مجتمع الرفاهية الذي عمل على التنظير له. وعمل على تعديل طروحاته حول ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة في شتى مجالات الحياة «السياسية، الاقتصادية، الإعلامية... إلخ».

الملاحح العامة لعلاقة الإنسان بالدولة في الليبرالية المحدثه

إذا كان التصور الذي طرحته الليبرالية التقليدية حول العلاقة بين الإنسان والدولة قد حصر هذا الدور في الجانب الحمائي، فإن فشل هذا التصور عملياً

(24) انظر : R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, (London: Polity Press 1992), p. 36.

وقصوره نظرياً، قد جعل الليبرالية المحدثة تطرح تصوراً جديداً يلقي على الدولة التزامات إيجابية قبل الفرد، ويلقي على الفرد أيضاً التزامات إيجابية وبشكل صريح - وليست بشكل ضمني كما كان في الليبرالية التقليدية - قبل أقرانه ومجتمعه عامة. حيث لم تعد الليبرالية تنظر إلى حقوق الفرد وحرياته على أنها امتيازات لصيقة به لا يحق لأحد أن يطالبه بالتزامات مقابلة لها. بل أصبحت تميل إلى النظر إلى هذه الحقوق والحرريات - ولا سيما الحريات الاقتصادية - على أنها وظائف اجتماعية تهدف إلى خدمة الصالح العام للجماعة، أكثر منها حقوقاً فردية لأصحابها⁽²⁵⁾. وهذا - لا شك - جعل الليبرالية تطلب منه أن يحدد من تطلعاته إلى الحرية في ضوء المصالح الاجتماعية العامة؛ شعوراً منه بالمسؤولية قبل الصالح العام⁽²⁶⁾.

ولما كانت احتمالية انحراف الفرد في استخدام هذه الحقوق والحرريات أمراً قائماً أثبتته الواقع فعلاً، لما كانت احتمالية عدم توافر فرصة حقيقية لتمتع الفرد بهذه الحقوق، بل ووجود تهديد لها من قبل جهات خارج الدولة (شركات خاصة، أفراد، هيئات) أمراً وارداً بل وقائماً فعلاً، فقد ألفت الليبرالية المحدثة على الدولة دوراً مهماً في معالجة مثل هذه الأوضاع. فهي من ناحية أباحت لها التدخل في الحالات التي قد تطفئ فيها الحريات الفردية على الصالح العام، وقد لا يتحمل الفرد مسؤولياته الاجتماعية في تمتعه بها، وأباحت تدخلها في المجال الاقتصادي بالشكل الذي يمكنها من إزاحة المعوقات التي تقف في سبيل حرية التنافس، والتي تبدو بكل وضوح في الاحتكارات الضخمة التي هددت بشكل واضح فكرة السوق الحرة. وظهرت في هذا الصدد نظرية كينز⁽²⁷⁾ التي

(25) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 91؛ انظر أيضاً: مجموعة باحثين، مرجع سابق، ص 210؛ عبد البديع. تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة، مرجع سابق، ص 277؛ سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 963.

(26) أبو شهوة. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 276.

(27) حول نظرية كينز، انظر: السيد. دراسة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 171-174.

رأت عدم جدوى مبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة، وفكرة التوازن التلقائي. وحذرت تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لمقاومة هذه الاحتكارات، ولعلاج العيوب الهيكلية الخاصة بالآزمات الدورية والبطالة وضعف الاستثمار والتضخم⁽²⁸⁾.

وهي من ناحية ثانية ألقت عليها مسؤولية تهيئة الفرصة أمام غير القادرين على التمتع بالحریات والحقوق المكفولة لهم، وذلك من خلال فرض مجموعة من الحقوق الاجتماعية التي توجب عليها مجموعة التزامات إيجابية قبل الأفراد، مثل التدخل لتحسين أوضاع العمال والإسهام في توفير فرص العمل، وإعانات البطالة، وإيجاد تأمينات ومعاشات، وما إلى ذلك من سبل تمكنها من الإسهام في تحقيق الرفاهية لأكبر عدد من مواطنيها⁽²⁹⁾ وتمكينهم من تطوير ذواتهم أخلاقياً إلى أقصى حد ممكن من خلال الإسهام في خلق الأوضاع الاجتماعية التي تمكنهم من ذلك⁽³⁰⁾.

انعكاسات طروحات الليبرالية المحدثه حول العلاقة بين الإنسان والدولة على الفكر الإعلامي:

كان من الطبيعي أن تنعكس طروحات الليبرالية المحدثه حول حقوق الفرد وحرياته، والالتزامات التي ينبغي أن يتحملها الفرد مقابل التمتع بهذه الحريات، والدور الذي يمكن أن تقوم به الدولة في مواجهة انحرافات الفرد في استخدام هذه الحقوق، وفي تهيئة السبل التي تمكن الفرد من التمتع بها، على الفكر الإعلامي الذي أفرزته هذه النظرية، بشكل جعل هذا الفكر يغير الفكر الإعلامي في إهابه التقليدي في نقاط جوهرية:

(28) وللمزيد حول دور الدولة في الليبرالية المحدثه انظر :

R. Bellamy, *op. cit.*, p. 39.

مرسي، فؤاد. الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، عدد 147، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، شعبان 1410، مارس 1990، ص 181.

(29) للمزيد انظر: العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 100-101؛ مجاهد. محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص 153-155.

(30) انظر: سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 965، ص 961.

ويمكن تلخيص أهم هذه الانعكاسات فيما يلي :

- أدى فهم الليبرالية المحدثة لحريات الفرد الماثل في أن حقه في التمتع بها يفرض عليه قبول التزامات وواجبات معينة قبل مجتمعه، إلى إحداث تغير مهما في مفهوم الحرية الإعلامية لديها. فلم يعد الفكر الإعلامي الذي أفرزته ينظر إلى حق الفرد في التعبير كحق مطلق، لا ينبغي أن تفرض عليه أي قيود أو التزامات إلا تلك التي تحمي الآخرين من الأضرار بهم، بل نظر إلى أن مطالبة الفرد في التمتع بهذا الحق، لابد أن يقابلها استعداد واضح لديه بتحمل المسؤوليات المترتبة عليه من قبل فكره، وضميره، وحقوق الآخرين، ومجتمعه⁽³¹⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الواجبات التي تلقىها المسؤولية الاجتماعية على الفرد هي واجبات أخلاقية، ولا يعني عدم التزام المرء بهذه الواجبات إلغاء حقه القانوني في التعبير عن رأيه. وإن كان هذا الأمر يسقط حقه الأخلاقي في المطالبة بها⁽³²⁾.

وهكذا إذا كان مفهوم الحرية في النظرية التقليدية، يعني «الحرية من» (Freedom From) فإن النظرية الجديدة تقوم على مفهوم إيجابي للحرية هو «الحرية من أجل» (Freedom For)⁽³³⁾.

وحتى تضمن تمتع أكبر عدد من الأفراد بحق التعبير ووصول كل فرد برأيه إلى الناس، وتضمن من ناحية أخرى عدم انحراف البعض في استخدام هذا الحق عملت النظرية الجديدة على ما يلي :

(31) حول مفهوم الفكر الإعلامي الذي أفرزته الليبرالية المحدثة - فكر المسؤولية الاجتماعية - لحق المرء في التعبير عن رأيه انظر :

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 96-99.

The Commission on Freedom of The Press, *op. cit.*, pp. 8-11.

W. E. Hoking, *op. cit.*, pp. 60-61.

The Commission on Freedom of The Press, *op. cit.*, p. 80.

(32) انظر :

F. S. Siebert, P. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 93.

(33) انظر :

- مطالبة الدولة بالحفاظ على قنوات الاتصال مفتوحة أمام الجماهير، من خلال التسهيلات التي يمكن أن تقدمها لإنشاء وحدات اتصالية، في ظل التكاليف الضخمة لإقامة مثل هذه الوحدات⁽³⁴⁾ أو من خلال تملك الوسائل الإعلامية بشكل مباشر أو عن طريق الملكية العامة - وهذا يبرز في وسائل الإعلام الإلكترونية - وذلك بهدف إتاحة الفرصة أمام وصول أكبر عدد ممكن من الآراء للجماهير من خلال هذه القنوات⁽³⁵⁾.

- إعطاء الدولة الحق في تملك الوسائل الإعلامية التي تمكنها من إعلام الجمهور بسياساتها، وذلك حينما تكون وسائل الإعلام الخاصة غير مستعدة للقيام بذلك. وهذا ما تتطلبه طبيعة الدور المتعاضد الذي تقوم به الحكومات الحديثة في كافة مناحي الحياة الاقتصادية، الاجتماعية... إلخ⁽³⁶⁾.

- إعطاء الحكومة الحق في التدخل لإزالة أي انحراف في استخدامات الحرية الإعلامية وذلك من خلال إعطائها الحق في ضرب الاحتكارات التي تؤثر على حرية التنافس الإعلامي، وسن التشريعات التي تحرم الانتهاكات الفاضحة من قبل الصحافة والتي تسمم منابع الرأي العام⁽³⁷⁾.

ولما كانت أي جهة لديها القدرة على تدعيم الحرية فإنها قد تكون لديها القدرة على تدميرها، لذا فإن النظرية الجديدة قد طالبت الحكومة بوضع حدود واضحة على تدخلها في الحريات الإعلامية، بالصورة التي تضمن عدم تأثير مثل هذا التدخل على الحق الأخلاقي للفرد في التعبير عن رأيه بحرية تامة⁽³⁸⁾.

Ibid, p. 93. (34)

J. C. Merrill, R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 164. (35)

Z. Chafee, *Government and Mass Communication*, Volume 1, A Report from the Commission on Freedom of the Press (Chicago: The University of Chicago Press, 1947), p. 13. (36)

F. S. Siebert, P. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 96. (37)

Ibid, p. 8. (38)

الواقع الاجتماعي والإعلامي في ظل طروحات الليبرالية المحدثة حول علاقة الإنسان بالدولة

الواقع أن طروحات الليبرالية المحدثة - سالفه الذكر - حول ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة لم تؤت ثمارها المرجوة منها، سواء على المستوى الاجتماعي عامة، أو على المستوى الإعلامي خاصة.

فعلى مستوى الواقع الاجتماعي عامة لم يتحقق مجتمع الرفاهية التي سعت الليبرالية المحدثة للوصول إليه من خلال سماحها للدولة بالمزيد من التدخل في مجالات الحياة المختلفة، ولا سيما المجال الاقتصادي. فقد شهد تطبيق هذا الفكر الجديد أزمات عنيفة، محلية ودولية، مثل انخفاض الإنتاجية، عجز الموازنة... إلخ⁽³⁹⁾ مما أثار الشكوك حول مدى سلامته.

وكرر فعل لذلك ظهر تيار فكري جديد سمي بالتيار الليبرالي النيوكلاسيكي - وهذا المسمى نبع من عودة هذا التيار للفكر الليبرالي الكلاسيكي، وهو تيار يؤمن إيماناً مطلقاً بآليات السوق وبالمنافسة والمبادرة الفردية، ويعادي التدخل الحكومي في مجال الاقتصاد والعدالة الاجتماعية، ويضع الفرد - وهو صاحب رأس المال عادة - في بؤرة العناية والاهتمام⁽⁴⁰⁾ وقد أنتصر هذا التيار الفكري بنجاح تانشر في عام 1979 وريجان في أوائل الثمانينيات، كنتيجة لعمق الأزمة التي يمر بها النظام الرأسمالي ومما ساعد على ذلك ضعف قوى اليسار، والذي بلغ ذروته بانتهاء دول شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي⁽⁴¹⁾.

وأما على المستوى الإعلامي فإن الفكر الجديد - وكما سنعرض لذلك بشيء من التفصيل في الباب التالي - لم يؤت الثمار المرجوة منه في تلافي سلبيات الفكر الإعلامي التقليدي. فقد ظلت ممارسة الحرية الإعلامية مهددة من قبل الاحتكارات الإعلامية، كما أن الآليات التي وضعها هذا الفكر لإلزام القائمين على أمر وسائل الإعلام بممارسة الحرية الإعلامية بشكل مسؤول، مثل

(39) زكي. الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، ص 88.

(40) المرجع السابق، ص 26، 27.

(41) المرجع السابق، ص 24.

موائق الشرف، ومجالس الصحافة، - «رغم أنها أدخلت بعض التحسينات على أداء بعض وسائل الإعلام - ظلت فاعليتها محدودة»⁽⁴²⁾.

وظل أغلب ما تنتجه وسائل الإعلام من صور وأفكار وتوجهات، يسعى لتحقيق أهداف متشابهة هي ببساطة جني الأرباح، وترسيخ دعامة مجتمع الملكية الخاصة الاستهلاكي⁽⁴³⁾.

وهكذا ورغم أن ما طرحه الفكر الليبرالي بصفة عامة والجانب الإعلامي منه بصفة خاصة يحتوي على الكثير من الأفكار الجيدة، إلا أن الإخفاق الذي واجه الكثير منها في إخراج الثمار المرجوة إلى أرض الواقع، يعود في جانب كبير منه إلى إغفال الفكر الليبرالي لتلك العناصر الثابتة في طبيعة الكائن البشري، والتي كان ينبغي وضعها في الحساب كمقدمات مهمة بجوار المقدمات التي بنى الفكر الليبرالي تصوره عليها حتى يمكنه إقامة تصور على أسس سليمة. وتمثل أهم هذه العناصر في الفطرة والغرائز والأهواء وما تولده من ميول ورغبات واتجاهات⁽⁴⁴⁾ بالصور التي قد تدفع بصاحبها لتخطي حدود القواعد التي رسمها الفكر أو المجتمع لحركته. ولما كانت غايات الإنسان في هذه المجتمعات العلمانية تنحصر في حيز هذه الدنيا فمن الطبيعي أن تدفع هذه العناصر صاحبها - في كثير من الأحيان - إلى إعلاء ما يسهم في تحقيق غاياته الدنيوية حتى لو تصادم في سعيه لتحقيقها مع غايات أقرانه، بل وغايات المجتمع نفسه في بعض الأحيان.

وقد أدرك ذلك بوشنان ومدرسته في «الاختيار العام» وأوضحت هذه المدرسة إلى أي مدى لا يختلف سلوك الأفراد في محاولتهم تحقيق مصالحهم المباشرة بوصفهم على قمة السلطة، أو بتمثيلهم لمصالحهم الخاصة. فالحديث

S. L. Becker, *Discovering Mass Communication*, 2nd edition (Iloinis: Scott, (42) Foresman and Company, 1987), p. 401.

انظر أيضاً:

J. Curran and J. Seaton, *Power Without Responsibility*, The Press and Broadcasting in Britain (London: Methuen, 1985), pp. 296-297.

(43) شيلر. المتلاعبون بالعقول، مرجع سابق، ص 30، 31.

عن «المصلحة العامة» كثيراً ما كان وهماً لا يعدو أن يكون نمطاً لتحقيق مصلحة فتوية أو خاصة⁽⁴⁵⁾. وهذا ما جعل راسل يقول: أننا نكون متفائلين أكثر من اللازم أن نتوقع من الحكومات، حتى ولو كانت ديموقراطية أن تفعل دائماً الأفضل للمصالح العام⁽⁴⁶⁾.

ومثلما يفسر لنا ذلك - إلى حد كبير - إخفاق الفكر الليبرالي في تحقيق غاياته العليا الماثلة في إقامة مجتمع الرفاهية. فإنه يفسر لنا أيضاً إخفاق نظرية المسؤولية الاجتماعية، بل وباقي النظريات الإعلامية - كما سنعرض لذلك فيما بعد - في دفع الكثير من القائمين بالاتصال لتحمل المسؤوليات التي يلقيها عليهم المجتمع في تحقيق أهدافه تحملاً كاملاً وجاداً.

المبحث الثاني

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي والتنموي

المطلب الأول

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة في الفكر الاجتماعي الاشتراكي

تشكلت طروحات الماركسية حول الشكل الأمثل الذي ينبغي أن يسود العلاقة بين الإنسان والدولة في المجتمع الاشتراكي، والتي ترى أنها أفضل السبل لإقامة المجتمع الشيوعي، على ضوء فهمها لطبيعة الإنسان وطبيعته وحقوقه وحرياته، والقوانين التي تحكم تطور الوجود البشري، والتي تسير صاعداً نحو تحقيق كامل لهذه الحريات، وعلى ضوء فهمها لطبيعة الدور المحوري الذي

(44) للمزيد حول هذه العناصر انظر: شفيق. الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق ص 20.

(45) الببلاوي، حازم. «الليبرالية بين الحيوية والعجز». مجلة العربي، ع 405، (أغسطس، 1992)، ص 41.

(46) راسل، برتراند. السلطة والفرد، ترجمة: لطيفة عاشور، الألف كتاب الثاني (144)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص 94.

يمكن أن تقوم به الدولة في هذه المرحلة الانتقالية، على اعتبار أنها الأداة التي تمكن الحزب الشيوعي - ممثل الطبقة العاملة - في القضاء على مظاهر المجتمع الاستغلالي وإقامة المجتمع الشيوعي.

الملاحم العامة لعلاقة الإنسان بالدولة

في ظل طروحات الماركسية سالفه الذكر كان من الطبيعي أن تعطي الماركسية للدولة - ممثلة في الحزب الشيوعي - الغلبة في علاقتها بالفرد، وأن تُلقي على عاتقها قيادة النشاط الاجتماعي بشتى مناحيه بالصورة التي تعجل بتحقيق المجتمع الشيوعي.

وفي سبيل ذلك أعطى الفكر الماركسي للدولة - ممثلة في الحزب الحاكم الممثل لطبقة البروليتاريا - الحق في وضع الحدود التي يمكن للفرد أن يتحرك في إطارها بحرية، والتي يعاقب إن تجاوزها. وإذا كان الفكر الماركسي قد أعطاه الحق في ممارسة القمع ضد كل فرد ينتمي للطبقات المستغلة، فإنه يذهب إلى أن هذا القمع سوف يقتصر بعد اختفاء الطبقات المستغلة على ممارسة الإكراه فقط ضد أولئك الذين ينتهكون القانون والنظام الاشتراكي⁽⁴⁷⁾.

ومن ناحية أخرى يفرض الفكر الاشتراكي على الدولة القيام بعملية بناء لإنسان المجتمع الاشتراكي من خلال رفع الوعي النقدي «الاشتراكي» لديه والتغلب على ما خلفته المرحلة السابقة في عقله من أفكار لا مكان لها في المجتمع الاشتراكي⁽⁴⁸⁾. وهذا ما يفرض عليها توفير سبل الثقافة والمعرفة بالفكر الاشتراكي لكل فرد من أفراد المجتمع⁽⁴⁹⁾، كما يفرض عليها محاربة التخريب الأيديولوجي الذي تقوم به وسائل الإعلام المعادية⁽⁵⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية: فأن الفكر الماركسي يعطي للدولة

(47) افانا سييف، مرجع سابق، ص 294.

(48) المرجع السابق، ص 288.

(49) سعيد. السلطة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 410-411.

(50) أبو زيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 158.

الحق في تحطيم شتى المؤسسات الاجتماعية البرجوازية، ولها أن تستخدم في ذلك ما يناسبها من أدوات القهر، وهذا في مرحلة الثورة، أما بعد الانقلاب على هذه المؤسسات وتحطيمها، فإن الحزب باعتباره ممثلاً للطبقة العاملة، ومستخدماً معرفته بالقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي، ومجمعاً ومستخلصاً لتجربة الشعوب الثورية للتطور، تقع عليه مهمة توجيه أوجه النشاط الاقتصادي والسياسي والإعلامي والثقافي للدولة البروليتارية. أنه يجب أن يرسم خطأ سياسياً واحداً لجميع مجالات الحياة في البلاد، ويقوم بعمل تنظيمي ضخم لضمان تنفيذ هذا الخط⁽⁵¹⁾.

وعموماً يمكن القول أن الفكر الاشتراكي يحمل الحزب - باعتباره الأمين على الحقيقة الماركسية - مسؤولية إزالة كل أثر للفكر والواقع البرجوازي، وإقامة المجتمع الاشتراكي على أنقاضه، حتى لو كان في ذلك إكراه للبعض، لأن «مثل هذا الإكراه لا يفرض على المجتمع أن يسير على خلاف طبيعة تطوره، بل هو يدفعه دفعاً في سبيل تطوره الطبيعي. كما وأن هذا الإكراه لا يفرض على الإنسان شيئاً يناهض طبيعته، أو يهدر مصلحته، ولا هو يحقق فكرة مطلقة خارج الإنسان أو سابقة عليه، وإنما هو يحقق فكرة كامنة في فكر الإنسان وإرادته. ويكفل أقصى إشباع لمصلحته ويضمن حرته الحقيقية - لا الوهمية - التي هي الغاية المطلقة من تطور الجماعة البشرية»⁽⁵²⁾.

ولا يعد لجوء الحزب إلى الإكراه نوعاً من الديكتاتورية بمعناها المفهوم؛ لأن هذا الإكراه يهدف لتحقيق مصالح الأغلبية، وهذه الديكتاتورية هي في حقيقتها أكثر ديموقراطية من الديموقراطية البرجوازية⁽⁵³⁾. كما أن هذه

(51) حول دور الحزب في قيادة المجتمع الاشتراكي انظر: افانا سييف، مرجع سابق، ص 292-293.

(52) عصفور. الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 194.

(53) يدل على ذلك قول لينين «إننا نملك الآن داخل روسيا تعاطفاً حقيقياً، وأغلبية ساحقة، لا مثيل لها من الشغيلة، تجعل من دولتنا أكثر دولة ديموقراطية شهدها العالم حتى الآن»؛ لينين. حول الصحافة، ترجمة: فخري عبد الكريم، بيروت: دار الفارابي، د.ت، ص 316.

الديكتاتورية إجراء مؤقت، سوف ينتهي بإقامة المجتمع الاشتراكي بصورة كاملة، وعند ما تتم إقامة المجتمع الشيوعي ولا تصبح هناك حاجة للإكراه أو القهر... لن تعد هناك حاجة للدولة.

انعكاسات طروحات الاشتراكية حول علاقة الإنسان بالدولة على الفكر الإعلامي

في ظل إيمان الماركسية بوجود حقيقة واحدة مطلقة، وفي ظل نظرتها لحرية الفرد على أنها تكمن في معرفة الضرورة وليست في العمل ضدها، وفي ظل نظرتها لممثلي الحزب الشيوعي على أنهم الأكثر دراية بالقوانين الموضوعية التي تحكم مسيرة المجتمع نحو تحقيق غاياته العليا. في ظل كل ذلك كان من الطبيعي أن تتشكل طروحات الفلسفة الإعلامية الماركسية حول. حدود الممارسة الإعلامية، وحول تملك وسائل الإعلام، وحول وظائف وسائل الإعلام في المجتمع الاشتراكي، على النحو التالي:

أ - حدود الممارسة الإعلامية

لما كانت الحقيقة واحدة لا تتعدد، وهي التي كشفت عنها التفسير الماركسية، ولما كان أعضاء الحزب الشيوعي هم الأكثر دراية بها، فقد كان من الطبيعي أن تكون الكلمة الأخيرة في وضع حدود الحريات الإعلامية للحزب الشيوعي، فهو القادر على تحديد ما يتفق مع التفسير الماركسية - ومن ثم يصب في الاتجاه الصحيح - وما لا يتفق معها ويؤثر تأثيراً هداماً على المجتمع.

كما أنه هو الذي يحدد من له الحق في التعبير عن آراء الجماهير وله الحق في التكلم نيابة عنها، ومن ليس له حق في ذلك. وهو يذهب دائماً إلى إعطاء هذا الحق لأعضائه وممثليه لكونهم الأكثر دراية بالحقائق الماركسية⁽⁵⁴⁾.

ب - حرية تملك وسائل الإعلام

من الطبيعي وحتى يحتفظ الحزب الشيوعي بالقوة والسيطرة أن يسيطر على

(54) انظر في هذا المعنى : مارتن - شودري . نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 52

وسائل الإنتاج الفكري، ومن ثم ينبغي أن تخضع وسائل الإعلام لسيطرة الحزب وكيل الطبقة العاملة⁽⁵⁵⁾.

ولا شك أن في ذلك ضمانا لعدم استغلال هذه الوسائل من قبل احتكارات البرجوازية⁽⁵⁶⁾. وضمانا بعدم استخدام هذه الوسائل بصورة قد تضر بمصالح المجتمع الاشتراكي.

والحزب في تملكه لهذه الوسائل يتيح بذلك الفرصة أمام أبناء المجتمع الاشتراكي لاستخدام هذه الوسائل دونما عوائق، كما يحدث في حالة الملكية الخاصة.

ج - وظائف وسائل الإعلام

لما كان الحزب الشيوعي هو الأكثر دراية بمتطلبات المجتمع الاشتراكي، وهو الأكثر معرفة بسبل إشباع هذه المتطلبات في ضوء الحقائق الماركسية التي هو الأمين عليها، وهو من ناحية ثالثة صاحب الحق في التصرف في شتى الإمكانيات التي تعينه على تلبية مطالب المجتمع الاشتراكي، والانتقال إلى المرحلة الشيوعية، فمن الطبيعي أن يكون هذا الحزب هو الجهة الوحيدة التي لها حق تحديد ما ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام من مهام، وما لا ينبغي القيام به. وأن يختار من بين أعضائه من لديهم الكفاءة للاضطلاع بهذه المهام على خير وجه.

تقويم طروحات الاشتراكية حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

من الطبيعي أن تفرز المقدمات القاصرة نتائج قاصرة ولما كانت المقدمات الأساسية التي قامت عليها طروحات الفكر الاشتراكي حول علاقة الإنسان بالدولة، وهي مقولاتها حول طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة، وطبيعة الحقيقة الماثلة في القوانين الموضوعية التي تحكم تطور التاريخ البشري، والتي قدر

(55) انظر، حمدي حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 155.

(56) فرانز. الصحافة الاشتراكية. مرجع سابق، ص 13.

لماركس أن يميّط اللثام عنها. يشوبها الكثير من أوجه الخلل والقصور - كما عرضنا لذلك في الفصول السالفة - فقد كان من الطبيعي أن يفرز ذلك إطاراً نظرياً، فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، قاصراً من عدة جوانب، وذلك كنتيجة طبيعية لتضخم الدور الذي ألقاه الفكر الماركسي على الدولة ممثلة في الحزب، في مقابل الدور الذي ألقاه على الفرد في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي، والتعجيل بإقامة المجتمع الشيوعي، وأدى هذا الخلل إلى انهيار أغلب التطبيقات الاشتراكية في العالم وقد تمثل في:

- طغيان الحكام الممثلين لسلطة الدولة تحت مظلة ديكتاتورية البروليتاريا. وتمثل ذلك في لجوء الحكام إلى استخدام القوة والعنف الذي لا يحكمه قانون - فهم مشرعو هذه القوانين - وذلك تحت دعوى حماية المجتمع الاشتراكي من تمرد أولئك الذين لم يتشربوا المبادئ الاشتراكية بعد، وما يفرض هذا الاحتمال من ضرورة الدفاع عن الاشتراكية⁽⁵⁷⁾.

- تجاهل الحريات السياسية للفرد - فلا مجال للحرية في ظل افتراض وجود صوت واحد يعبر عن الحقيقة المطلقة هو صوت الحزب، مقابل تركيزها على الحريات الاجتماعية والاقتصادية وهي الحريات التي ارتأت أنها الأولى بالرعاية. وقد كان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى نتيجتين:

أ - حرمان الفرد من التمتع بإحدى حرياته الطبيعية.
ب - حرمان التطبيق الاشتراكي نفسه من تعدد الآراء ووجهات النظر التي كانت كفيلة بتنبهه إلى سلبياته وتلافيتها⁽⁵⁸⁾.

- إلغاء الملكية الفردية أو الخاصة، لم يجعل الملكية في يد الطبقة العاملة - كما كانت تدعو الشيوعية - وإنما وضعها في يد الحكومة فأصبحت حكراً عليها. وأصبحت الحكومة بذلك أكبر وأغنى رأسمالي عرفه التاريخ على تطاول

(57) هوك. التراث الغامض: ماركس والماركسية، مرجع سابق، 134

(58) سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 107؛ الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 101، 102.

حقبه⁽⁵⁹⁾. وأصبحت على المستوى الإعلامي أعتى محتكر لوسائل الإعلام. وصاحبة الصوت الوحيد المسموح سماعة عبر هذه الوسائل.

- في ظل غياب الحريات السياسية وإطلاق يد الحزب الشيوعي في تصريح شتى الأمور، أصبحت إرادة الحزب من إرادة قادته أو قائده الأوحده⁽⁶⁰⁾. ولا مجال لأحد أن ينتقد مبادئ الحزب أو مسيرته. وأكثر ما يسمح به في هذا الصدد، هو النقد الذاتي الصادر عن رجال الحزب والحكومة أنفسهم⁽⁶¹⁾، على ألا يتعدى هذا النقد بعض التطبيقات لا المبادئ نفسها.

وهكذا وفي ظل الخلل الذي يشوب طروحات الاشتراكية حول ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، كان من الطبيعي أن تثمر هذه العلاقة ثماراً مرة، أعظمها فقدان الإنسان لحريته والشعور بذاته وأن ينتهي المطاف بالإنسان الذي عاش في المجتمعات التي شهدت تطبيق هذا الفكر إلى الوقوع فريسة للاغتراب الذي أراد ماركس تحريره منه، وأن يؤدي ذلك إلى ثورة الإنسان في الكثير من هذه المجتمعات على هذا الفكر وعلى الواقع الذي أفرزه، وإن يؤدي في المجتمعات التي لا زالت تنحو المنحى الاشتراكي إلى اتجاه القابضين على السلطة إلى تلافي بعض هذه الآثار إما عن طريق السماح بقدر من الحرية التي يمكن خلالها إحداث متنفس يجنب مجتمعاتها الانفجار، وإما عن طريق المزيد من الكبت.

(59) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 148

(60) وفي هذا المعنى يقول عبد الرحمن البيضاني، "وفيما يتعلق بالسلطة السياسية فقد استولى عليها الحزب، وأبعد عنها الطبقة العاملة، ثم احتكرتها قيادة الحزب، ثم أبعدت عنها القيادة، وأصبح الزعيم هو القيادة. وهو الحزب، وهو الطبقة العاملة. وهو كل المجتمع. هو الماركسية. هو النظرية.. هو التطبيق، وأخيراً هو المعبود الجديد بغير حاجة إلى معجزات الألوهية؛ البيضاني، عبد الرحمن. لهذا نرفض الماركسية، د. ن، دت، ص10.

(61) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 152

المطلب الثاني

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة في الفكر الاجتماعي التنموي

تشكلت مقولات الفكر التنموي حول العلاقة المثلى التي ينبغي أن تسود بين الإنسان والدولة، على ضوء طروحاته السابقة حول طبيعة الإنسان في هذه البلدان، وطبيعة الحقيقة التي يمكنها الاهتداء بها في تحقيق غاياتها التنموية، وطبيعة الواقع الذي تعيشه هذه البلدان، والدور الذي يمكن أن تقوم به الدولة لتجاوز هذا الواقع وتحقيق التنمية.

فعلى ضوء السمات التي يتسم بها غالبية أبناء هذه البلدان الناجمة عن تفشى الأمية وسيادة القبلية فيها، وعلى ضوء الواقع المتخلف في شتى مناحيه الذي تكابده هذه البلدان، وعلى ضوء تطلع هذه البلدان للحاق بركب الدول المتقدمة، وعلى ضوء افتراض أن النخبة الحاكمة - بحكم ثقافتها - هي الأكثر دراية بسبل اللحاق بهذه الدول... على ضوء كل ذلك كان من الطبيعي أن يطرح الفكر التنموي تصوراً لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة يلقي على عاتق الدولة أو الحكومة - الممثلة في الصفوة - الدور الأعظم في قيادة المجتمع نحو التنمية والتقدم⁽⁶²⁾.

وفيما يلي تعرض للملامح العامة لهذه العلاقة، ثم نليها باستعراض سريع لانعكاساتها على الفكر الإعلامي التنموي، ثم نختم حديثنا باستعراض سريع لإفرازات هذه العلاقة في أرض الواقع.

الملامح العامة لعلاقة الإنسان بالدولة

أعطى الفكر التنموي للدولة صلاحيات واسعة في قيادة حركة المجتمع بشتى

(62) وفي هذا الصدد يقول إسماعيل حسن عبد الباري : «إن الدولة تتدخل إلى جانب الإنسان في المجتمعات النامية حيث يفتقد سمة المبادأة فتعاونه الحكومات بالخبرة والمساعدة لعلاج مشكلاته، وعلاوة على ذلك فإن الدولة تستطيع أن تضمن استمرار عملية التنمية وفقاً لخطة موضوعة لهذا الغرض»؛ عبد الباري. أبعاد التنمية. مرجع سابق، ص 31.

مؤسساته لتحقيق الأهداف التنموية. كما أعطاها من ناحية أخرى، وفي ضوء نظريته لواقع هذه المجتمعات وما تعانيه من تمزق وتأخر .. وما إلى ذلك، الحق في التصدي لأي صوت ترى أنه يعوق حركة الحكومة في مسيرتها المقدسة من أجل التنمية، سواء تمثلت هذه المعارضة في صورة معارضة سياسية منظمة في شكل أحزاب، أم اقتصر على المعارضة عبر وسائل الإعلام.

وفيما يلي نعرض للملامح العامة للدور الملقي على كاهل الدولة في تحقيق العملية التنموية. ثم نعرض لأهم الحجج المقدمة لتبرير حق الدولة في كبت الآراء المعارضة.

دور الدولة في تحقيق الأهداف التنموية

يلقي الفكر التنموي على الدولة عبء الاضطلاع بجميع المهام التي تمكنها من تحقيق الأهداف التنموية مثل، توفير الخدمات الأساسية، القيام بمهام التعليم، قيادة العملية الاقتصادية، إنشاء وتطوير البنى التحتية الاقتصادية لتسهيل إقامة المشاريع الخاصة - فرض الحماية الجمركية على الاستيراد لحماية هذه المشروعات⁽⁶³⁾.

باختصار يمكن القول أن الدولة في العالم الثالث لها الحق في السيطرة على كل الإمكانيات التطورية «المادية والبشرية والمالية» المتاحة في المجتمع أيًا كان نموذج التنمية الذي تتبعه «رأسمالي أم اشتراكي»⁽⁶⁴⁾ بالصورة التي ترى أنها تمكنها من تحقيق الأهداف التنموية المرجوة.

أهم حجج تدخل الدولة لمنع الآراء المعارضة لمسيرتها

يميل الفكر التنموي إلى إعطاء الدولة نوعاً من الحق في التصدي لما

(63) انظر: عبد البديع. تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة، مرجع سابق، ص 171-179؛ عبد الله، إبراهيم سعد الدين. «دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص 30؛ أمدي - مايكل هابت، «دور الإعلام في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 346.

(64) إبراهيم. مقومات التنمية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 103 .

يعارض مسيرتها التنموية، سواء اتخذت هذه المعارضة صورة أحزاب منظمة، أم اتخذت شكل المعارضة الإعلامية، استناداً إلى عدة حجج لعل أهمها:

- أن المعارضة تصبح ترفاً غير محتمل في ظل عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي⁽⁶⁵⁾ الذي تعاني منه الكثير من هذه المجتمعات.
- أن تعدد التوجهات السياسية يفترض درجة من التطور الاجتماعي لا تتوفر في بلدان العالم الثالث⁽⁶⁶⁾.
- احتمال قيام أحزاب ذات انتماءات قبلية أو دينية أو فئوية، مما يهدد وحدة هذه البلدان ويعرضها للخطر⁽⁶⁷⁾.
- ضرورة توحيد كل القوى من أجل تحقيق الأهداف التنموية ومواجهة الضغوط الخارجية⁽⁶⁸⁾.
- ضرورة وصول أفراد الشعب إلى مستوى من النضج يجعلهم يستخدمون تلك الحريات بأنواعها على نحو سليم⁽⁶⁹⁾ فالحرية تورث مخاطر كثيرة حينما يكون الفرد غير مهياً لممارستها⁽⁷⁰⁾.
- أن التعجيل من عملية التطور يتطلب ضرورة تمركز الدولة فوق المؤسسات المختلفة⁽⁷¹⁾.

وهكذا وتبعاً لهذه الحجج فإن الحريات السياسية - بالصورة التي عليها في الديمقراطية الغربية - مقدر لها الفشل الأكيد، ذلك لأن مثل هذه الدول لن تمر أبداً بالأطوار التي سبقت نجاح الديمقراطية في الغرب وأي محاولة لفرض

(65) عبد المجيد. سياسات الاتصال في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 54؛ منها. النظرية السياسية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 183 .

(66) عبد المجيد. «الديموقراطية والأحزاب السياسية في فكر الديمقراطية الاشتراكية»، مرجع سابق، ص 133.

(67) المرجع السابق، ص 132.

(68) سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي. مرجع سابق، ص 152.

(69) قرني. «إشكالية الحرية»، مرجع سابق، ص 87-88.

(70) منها. النظرية السياسية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 83.

(71) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 14.

أنماط الديمقراطية الغربية في مرحلة مبكرة على الدولة الجديدة، هي محاولة غبية ولن يقدر لها النجاح. ويعني هذا أن أهداف الدول النامية أولاً اقتصادية. ثم اجتماعية، وأخيراً وليس بالضرورة سياسية. فتلك الدول تركز على تحسين مستوى المعيشة، والدول النامية لا تستطيع تحمل الديمقراطية الحزبية التي تتنافس فيها مراكز القوى، لأن السياسيين الحزبيين في تنافسهم للحصول على التأييد اللازم في الانتخابات، سيكرسون جهودهم لإرضاء الشعب، ولن يطالبوا الجماهير بالتضحيات أو تأجيل مطالبهم. مع أن التضحية أمر ضروري لأي دولة تسعى إلى النمو⁽⁷²⁾.

ولا يعني ذلك أن التضحية بهذه الحريات أمر دائم وإنما هي مرحلة تنتقل بعدها الدولة إلى منح هذه الحريات وتطبيق الديمقراطية في صورتها الغربية على نحو كامل.

انعكاسات العلاقة بين الإنسان والدولة على الفكر الإعلامي

كان من الطبيعي أن ينعكس الدور الكبير المعطى للدولة في تحقيق غايات التنمية، وما ترتبت عليه من إعطائها الحق في تسخير الوسائل والإمكانات التي تمكنها من الاضطلاع به، وإعطائها الحق أيضاً في التصدي لكل ما يعوق مسعاها لتحقيق الغايات التنموية على الفكر الإعلامي التنموي الذي تشكلت مقولاته حول حدود الممارسة الإعلامية، وحول ملكية وسائل الإعلام، وحول الوظائف المناط بوسائل الإعلام الاضطلاع بها بالصورة التي تتواءم معها. وفيما يلي نعرض للملامح العامة لهذه الانعكاسات، والتي سوف نعرض لها بالتفصيل في الباب التالي.

أ - حدود الممارسة الإعلامية

أعطى الفكر الإعلامي للحكومة حق التدخل في العملية الإعلامية بالصورة التي تسمح لها بتوجيه هذه العملية وجهة تخدم الأهداف التنموية. «على اعتبار

(72) سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي، مرجع سابق، ص 221.

أن وسائل الإعلام جزء من المجهود الوطني المبذول في إطار المهمة الشاملة الخاصة بالتحديث⁽⁷³⁾ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ولما كان للحكومة حق وضع المعالم وقيادة المسيرة التنموية على شتى المسارات، فإن للحكومة الحق في ترسيم حدود الحريات الإعلامية، بالصورة التي ترى أنها لا تعرقل جهودها التنموية.

ب - حرية تملك وسائل الإعلام

من الطبيعي في ظل سعي الدولة إلى توحيد الأصوات، وتوحيد الجهد، واستخدام شتى الإمكانيات لتحقيق الأهداف التنموية، أن تبرز وسائل الإعلام كواحدة من أهم الوسائل المساعدة في عملية التنمية هذه، وأن يصبح تملكها من قبل الدولة أمراً ملحاً. وذلك بحكم أهمية هذا التملك لتبليغ سياساتها للجمهور، واستخداماتها في أهداف التنمية، وبحكم قدرتها الاقتصادية على إنشاء هذه الوسائل⁽⁷⁴⁾.

وفي الحالات التي تسمح فيها الدولة بالملكية الخاصة لبعض هذه الوسائل فإن سيطرة الحكومة لا تكون بعيدة .. من خلال سلطتها القانونية في المنح والمنع، أو عن طريق التوجيه أو الدعم المالي أو الرقابة⁽⁷⁵⁾.

ج - وظائف وسائل الإعلام

في ضوء إعطاء الدولة الدور الأكبر في تحقيق غايات التنمية، تصبح مهمة تحديد الدور المنوط بوسائل الإعلام، الاضطلاع به في عملية التنمية، وسبل القيام بهذا الدور، مهمة حكومية في غالب الأحيان. وحتى وسائل الإعلام

(73) هستير. دليل الصحفي في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 83.

(74) حول المبررات التي تقدم لتملك الحكومة لوسائل الإعلام انظر: ماكبرايد، شون. أصوات متعددة وعالم واحد، تقرير اللجنة الدولية لدراسة مشكلات الاتصال، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 262-263.

R. Tatarian, *op. cit.*, p. 4.

(75) عبد المجيد. «السياسات الانصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية»، مرجع سابق، ص 62-63.

الخاصة إن لم يفرض عليها بشكل صريح الاضطلاع بدور معين في خدمة العملية التنموية، فما يفرض عليها هو ألا تقوم بما يعرقلها.

هذه هي الملامح العامة التي طرحها دعاة التنمية لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة، وأهم الحجج التي سيقى في تبرير هذه العلاقة، وانعكاسات طروحاتهم حول هذه العلاقة على الفكر الإعلامي التنموي. وفي السطور القليلة التالية نعرض لأهم الانتقادات التي وجهت لهذه الطروحات، وأهم النتائج التي ترتبت على تبنيها في أرض الواقع لا سيما الواقع الإعلامي.

تقويم طروحات الفكر التنموي حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

رغم وجهة بعض طروحات الفكر التنموي حول ما ينبغي أن تكون عليه طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة في شتى الميادين، إلا أن المبالغة في توسيع صلاحيات الدولة في قيادة العملية التنموية - استناداً على طروحاتها حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة - وإعطاءها الحق في التصدي للآراء والاتجاهات المعارضة لسياساتها بحجة تهديدها لمسيرة التنمية، بالصورة التي أعطت لها مبرراً كافياً للتحكم في العملية الإعلامية، حتى لو كان ذلك إجراء مؤقتاً، مردود عليه بأكثر من حجة.

- إن القول بأن إرادة المجتمع قد تكون قاصرة تحت ظروف الجهل أو قصر النظر، أو التحيز أو ما إلى ذلك - ومن ثم يجب ترك قيادتها لصفوة مختارة من السياسيين المحنكين الراسخين في العمل، طوال النظر - مردود عليه مما هو معروف من الحقائق الاجتماعية والتاريخية. فمن الملاحظ اجتماعياً أن عامة الناس قلما يخطئون في الحكم بالنسبة للقضايا المتعلقة بسيادتهم ومصالحهم على المدى البعيد. كما أنه من المعروف تاريخياً أن ترك القيادة لهذه الصفوة طالما أورد الشعوب حتوفها وجر عليها المصائب⁽⁷⁶⁾.

- إن التضحية بالحرريات والديموقراطية ثمن باهظ في تاريخ الشعوب، ومثلها التضحية بالتنمية من أجل الديمقراطية. وغير مجد الإدعاء بأن تعطيل

(76) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 31.

الديموقراطية ليس إلا أمراً مؤقتاً لن يكون إلى الأبد، وأنه فور ظهور هلال التنمية حين يشهد الشهود برؤيته في سماء الديكتاتورية بوضوح تبدأ الديموقراطية عملها. فكل هذا رهن بقرارات الحكام لا المحكومين فهم الذين يحددون لنا ذلك وهم - لا شك - في مقدورهم إنكار حدوثها ماداموا يستمرئون غياب الديموقراطية ويتلذذون بالتسلط والديكتاتورية⁽⁷⁷⁾.

- إن السلطة التي تتسع تحمل في طياتها أسباب الإغراء على الانحراف والخروج بها عن المجالات المحددة لها. وهنا تكمن الخطورة على حقوق الأفراد وحررياتهم. ومن ثم لابد من تزويد الأفراد بالضمانات التي تكفل رد الاعتداء على حقوقهم وحررياتهم أو مساءلة المعتدين عن هذا الاعتداء⁽⁷⁸⁾.

- إن الإدعاء بأن الشعب ينبغي أن يكون أهلاً للحرية حتى يتاح له استخدام حريته، بذكر على حد تعبير توماس بابنجتون ماكولي⁽⁷⁹⁾ بالقصة القديمة التي تروى عن الدجاجة التي قررت ألا تنزل الماء إلا إذا تعلمت السباحة.

- إن الحرية ليست مما يمنح أو يمنع للإنسان حسب ظروفه أو أحواله، ذلك لأنها «ماهية الروح» كما قال هيجل بحق: «فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فأنا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن ماهية الروح هي الحرية. والناس جميعاً يسلمون بأن الروح تمتلك - وضمن ما تمتلك من خواص - خاصية الحرية. والفلسفة تعلمنا بأن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته للحاكم أو لأي شخص آخر إنما يعني أنه يتنازل عن إنسانيته. أي أنه يتنازل عن حقوقه وواجباته فما يرى رسو⁽⁸⁰⁾، وإذا

(77) فراج، عبد المجيد. «أكذوبة الحكومات الوطنية بعد جلاء الاستعمار: كي لا نكون التنمية في واد والديموقراطية في واد آخر». جريدة الشعب، عدد 1996/7/5، ص 9.

(78) حماد، أحمد جلال. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن في الديموقراطية الغربية والإسلام، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص 16.

(79) بادوفر، صون. ل. معنى الديموقراطية، ترجمة: جورج عزيز، سلسلة المكتبة السياسية (26)، القاهرة: دار الكرنك للطباعة والنشر، 1967، ص 158.

(80) عبد الفتاح، إمام. «سيرة الديموقراطية: رؤية فلسفية»، مرجع سابق، ص 37.

قيل أن المقصود هو ممارسة الحرية لا الحرية نفسها، فإن هذا القول مردود عليه بأن هذه الممارسة لكي تتم على نحو سليم، فإنها تحتاج إلى دراية ومران وجهد ووقت. صحيح أن الإنسان كثيراً ما يسئ استخدام حريته عن جهل، أو بسبب سيطرة الغريزة أو الميل أو الهوى... إلخ. لكنه يحتاج إلى تصحيح نفسه، وإلى أن يتعلم من أخطائه. لذا قيل: إن الديمقراطية التي هي التطبيق العملي للحرية. هي ممارسة بالدرجة الأولى⁽⁸¹⁾.

وبالإضافة لهذه الحجج النظرية التي تناهض طرح الفكر التنموي لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة في شتى الميادين يقف الواقع العملي كدليل واضح على قصور هذا الطرح وعدم سلامته، فهذا الفكر قلما حقق لدولة التمكين والفاعلية بين الدول، وإنما ارتبط تطبيق هذا الفكر التنموي بظاهرتين: في الميدان الخارجي: كان تعميقاً للتعبئة، ودعماً لسياسة الاحتواء. وفي الميدان الداخلي كان زيادة في مقدار التحكم والتمكين للدولة إزاء المجتمع. وهكذا اتسعت رقعة التحكم من قبل الدولة الحديثة في المجتمع وانكششت قنوات الحريات في هذه المجتمعات، على نحو لم تعرفه هذه الأمم في تاريخها قط، علاوة على أن المشاريع التنموية لم تؤت الثمار المرجوة منها، ولم تؤد إلى النمو الاقتصادي والسياسي على النحو الذي كان مأمولاً⁽⁸²⁾.

- وعلى المستوى الإعلامي - كما سنعرض لذلك بشيء من التفصيل في الفصل التالي - لم تستخدم الآلة الإعلامية في أغراض التنمية، وإنما اتجهت في الغالب إلى تنمية «ولاء» الجماهير وإخلاصها لجهاز الدولة، وإرضاء ممثلي النخب الحاكمة⁽⁸³⁾ ولم تلجأ الحكومات إلى سلاح الكبت المعطى لها للدفاع عن مسيرة التنمية، وإنما أستخدم للحيلولة دون كشف عورات النظام الحاكم

(81) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 23.

(82) R. L. Stevenson, *Communication, Development and The Third World*, (New York: Longman, 1988), p. 168.

(83) انظر في هذا المعنى إبراهيم. «الصحافة والسلطة السياسية في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص 79؛ حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 125-126.

وإخفاقاته، وقمعت الحريات باسم المحافظة على النظام، وقدمت القيادات تبريراً لقمع النقد بالتخوف على المصلحة الوطنية⁽⁸⁴⁾.

المبحث الثالث

العلاقة بين الإنسان والدولة في الفكر الاجتماعي الإسلامي

تختلف طروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول العلاقة المثلى التي ينبغي أن تسود بين الإنسان والدولة، اختلافاً بيناً عن طروحات النظريات الوضعية سالفه الذكر. ويأتي ذلك نتيجة لازمة لاختلاف المسلمات التي ينطلق منها والغايات التي يسعى لبلوغها، واختلاف رؤيته لطبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة عما يناظرها في الفكر الوضعي.

وفيما يلي نعرض للملامح العامة لطروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول هذه العلاقة، ثم نتبعه باستعراض الملامح العامة للفكر الإعلامي الذي يتماشى مع هذه العلاقة، ومدى اتفاه أو اختلافه عن الملامح العامة التي عرضنا لها لمختلف مدارس الفكر الإعلامي الوضعي.

اللامح العامة لعلاقة الإنسان بالدولة

تشكلت طروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة - وبالصورة التي رأي أنها محققة لغايات الكوزمولوجيا الإسلامية - على ضوء نظره لطبيعة الإنسان على أنه كائن مكلف ومسؤول، وعلى ضوء نظره للدولة كأداة اصطناعية لها دور مهماً في تحقيق غايات المجتمع المسلم "مجتمع الاستخلاف"، مسترشداً في كل ذلك بالحقائق العلوية الموحى بها.

وقد حدد الفكر الإسلامي في طرحه لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدولة، الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق كل طرف منهما قبل الطرف

(84) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 153.

الآخر، كما حدد الدور الملقى على عاتق كل منهما في تحقيق غايات الكوزمولوجيا الإسلامية، دون أن يعطي للفرد وحدة المبادرة في تحقيق هذه الغايات - كما حدث في الليبرالية التقليدية - ودون أن يلقي بعبء السعى نحو تحقيق هذه الغايات على كاهل الدولة وحدها - كما هو في الاشتراكية، وفي التنمية... . وإن كان بشكل أقل حدة. والقاعدة الأساسية التي تحدد دور كل من الفرد والدولة في تحقيق هذه الغايات، هي أن ما يستطيع أن يفعله الفرد أو الأفراد لا ينبغي أن تمتد إليه يد الدولة، وأن دور الدولة في هذه الحالة لا ينبغي أن يقف عند حد التوجيه والإرشاد والمراقبة - بالصورة التي لا يخرج فيها نشاط الفرد عن حدود الشريعة - وحل المشكلات وإزاحة المعوقات⁽⁸⁵⁾. وأما ما لا يستطيع الأفراد القيام به من مهام فهي منوطة بالدولة ومسؤولة عنها.

التعاقد كإطار للعلاقة بين الأفراد والحاكم

تتخذ العلاقة بين الإنسان والدولة (ممثلة في الحاكم القائم على أمرها) - والتي يتحدد خلالها دور كل منهما في تحقيق غايات المجتمع المسلم، - شكل تعاقد (بيعة)⁽⁸⁶⁾ تتحدد فيه التزامات كل طرف من الطرفين قبل الطرف الآخر، ويصبح هذا العقد باطلاً في حالة الإخلال بشروطه.

وإذا كانت واجبات الأفراد في هذا التعاقد قبل الحاكم تقتصر على حق الطاعة، وحق النصرة - ومن النصرة النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن

(85) شفيق. الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 36-38؛ اسحق، خالد. «الرؤية الإسلامية للنشاط الاقتصادي». مجلة المسلم المعاصر، عدد (23) (رمضان، شوال، ذو القعدة، 1400/ يولية، أغسطس، سبتمبر، 1980)، ص 83-84.

(86) ذلك أن البيعة هي تعاقد قولّي وعملّي قائم بين طرفين لهما أهلية التعاقد وهما المرشح للخلافة، وجماعة المبايعين له.. يعطي كل منهما من نفسه شيئاً ويأخذ شيئاً.. ولا يخرج التعاقد السياسي الذي عرفه الإغريق قديماً والأوروبيين حديثاً عن تلك الصفة إلا في بعض التفاصيل؛ الخطيب، عبد الكريم. الخلافة والإمامة: ديانة وسياسة، دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1963، ص 286-287. وللمزيد حول البيعة أو «العقد السياسي» في الإسلام انظر: الرئيس. النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 212-220؛ خالد، خالد محمد. الدولة في الإسلام، ط3، القاهرة: دار ثابت، 1989، ص 63-73.

المنكر - فإن الواجبات التي يلقيها التعاقد على الحاكم (ممثّل سلطة الدولة)، والتي حدّتها الشريعة، في سبيل اضطلاع الدولة بالدور المناط بها في تحقيق غايات المجتمع المسلم - كثيرة، ويمكن إجمال أهمها فيما يلي:

أ - واجبات قبل الأفراد أو «حقوق الأفراد على الدولة»

ويمكن تقسيمها إلى أربعة أنواع من الحقوق :

1 - حقوق أو حريات شخصية: وتتمثل في المحافظة على النفس والمال والعرض - إلا لمبررات مشروعة - ، والمحافظة على حريته الشخصية فلا يسجن إلا إذا ثبتت الجريمة عليه وبعد أن يسمح له بالدفاع عن نفسه وفي محاكمة عادلة.

2 - حقوق أو حريات فكرية: وتتمثل في كفالة حرية العقيدة، وصيانتها، وكفالة حرية التعبير عن الرأي، وحرية التعلم وما إلى ذلك من حريات فكرية.

3 - حقوق اقتصادية: وتتضمن حرية التملك. وحرية التعامل والكسب في نطاق القيم والمبادئ التي أمر بها الخالق سبحانه⁽⁸⁷⁾.

«ولا يجوز للدولة أن تسلب الفرد أي من حقوقه وحرياته سائلة الذكر لأن سلبها أو مصادرتها دونما مبرر مشروع، يجعل المكلف يفقد حينئذ المكنة على تحقيق ذاته وملكاته من خلال ما آتاه الله من وسائل عملية تمكنه من أداء واجب التكليف الذي هو عنصر جوهري في مفهوم حريته، وينهار بذلك جانب التكليف والابتلاء وهي السنة التي تقوم عليها الحياة بأسرها⁽⁸⁸⁾».

(87) حول حدود حريات المرء الاقتصادية في الإسلام انظر: بابللي، محمود محمد. الحرية الاقتصادية في الإسلام، سلسلة دعوة الحق عدد (98) السنة التاسعة، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1410، 1990، ص 95-99.

(88) الدريني، فتحي. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، المجلد الأول، دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص 101-102.

4 - حقوق اجتماعية: وتتمثل في كفالة الحاجات الضرورية لكل فرد، والتي تحفظ له كرامته الإنسانية، إلى الحد الأدنى من ملابس ومأكل وعلاج ومأوى.

وعموماً يمكن القول أن جميع الحقوق المفروضة على الدولة قبل الفرد هي «حقوق غائية» وليست غاية في ذاتها، بمعنى أن كلا منها شرع وسيلة لغاية محددة ومرسومة هي المصلحة التي توخى الشارع تحقيقها في المجتمع من أصل تشريع الحق نفسه، فينبغي على المكلف أن يقصد بتصرفه فيما منحه الشارع من حق عين الغاية التي رسمها الشارع له، لا يتكبحها أو يحيد عنها، حتى يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد المشرع في التشريع⁽⁸⁹⁾.

ب - واجبات قبل المجتمع

وتتمثل في حفظ الأمن الداخلي للمجتمع المسلم، والدفاع عنه ضد الأعداء الخارجيين والجهاد ضدهم، وإقامة الحدود لتصان محارم الله من الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك، تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بثغرة فيها محرم أو يسفكون دماً لمسلم، أو معاهد، جباية الفبيء والصدقات، تقدير العطايا وما يستحق من بيت المال في غير سرف، ولا تقتير ودفعه في وقته، لا تقديم ولا تأخير⁽⁹⁰⁾، وما إلى ذلك من الأعمال التي يتطلب الكيان الاجتماعي من الدولة المسلمة الاضطلاع بها حتى تستقيم الأمور فيها.

ج - واجبات قبل الشريعة

وتتمثل في حراسة الشريعة وحمايتها بإقامة الزواجر التي تردع الخارجين على حدود الله وقواعد دينه ومبادئه⁽⁹¹⁾، سواء أكانت هذه الحماية تتطلب الأمر

(89) المرجع السابق، ص 115.

(90) للمزيد حول هذه الواجبات، انظر: جمال الدين. نظام الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 106.

(91) العالم. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 269.

بالمعروف، أو النهي عن المنكر من خلال الحسبة⁽⁹²⁾ أم تتعداه إلى إقامة الحدود. كما تتمثل في حمل رسالة الإسلام إلى الأمم الأخرى، والدعوة إليه بالسبل الميسرة لها، والذب عنه ورد أي شبهة يحاول أن يلحقها الأعداء به، سواء داخل الدولة المسلمة أم خارجها.

سبل التزام الحاكم بالاضطلاع بهذه الواجبات

لم يقف الفكر الإسلامي في طرحة لفكرة التعاقد عند تحديد الواجبات المقررة على الحاكم قبل الأمة، بل تخطاها إلى تحديد سبل إلزامه بالاضطلاع بهذه الواجبات.

واتخذ هذا الإلزام مظهراً مزدوجاً:

- فهو ملزم ومسؤول أمام الله سبحانه وتعالى بالاضطلاع بهذه الواجبات، وأي إخلال في الاضطلاع بها يعرضه لعقابه⁽⁹³⁾.
- وهو ملزم ومسؤول ثانياً أمام الأمة، فالحاكم تولى ولايته عنها بالعقد الذي عقده له، فهي التي منحتة حق الحكم وأمدته بالسلطة، وما هو إلا

(92) الحسبة هي: وظيفة هامة أبتكرها الإسلام تنوب عن الدولة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة تعرف على أنها «أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله».

انظر: الفراء، أبي يعلي محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص 284؛ وتعد وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم الواجبات التي رأى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية أنها تدلل على وجوب إقامة الدولة.

انظر: ابن تيمية، أبي العباس أحمد. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، محمد أحمد عاشور، القاهرة: دار الشعب، 1970، ص 185. وللمزيد حول دور الدولة المسلمة في حماية العقيدة انظر: عثمان، محمد فتحي. دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة: تجربة مبكرة للدولة الأيدلوجية في التاريخ، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت، ص 18-19.

(93) حول رقابة الخالق كمصدر للإلزام بالمسؤولية في الإسلام انظر: الشافعي، محمد إبراهيم «المسؤولية والجزاء في القرآن»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأزهر: كلية أصول الدين بالقاهرة)، ص 5-7.

وكيل عنها. فلها الحق أن تسأله عن عمله والجهة التي لها حق إنشاء العقد لها حق فسخه إذا وجدت الأسباب لذلك. ثم إن الأمة رقيية عليه باستمرار بما هي ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبما هو واجب لها من حق الشورى، وما هي مأمورة به من بذل النصح، فضلاً عما لها من الحق بوصفها الطرف الأول في العقد. فإذا حاد عن الطريق السوي، ولم يرع الأمانة ويقوم بالواجبات المكلف بها من قبل الأمة، وإذا جار وظلم أو بدل المسيرة أو عطل الحدود أو خالف الشرع من أي وجه من الوجوه فإن للأمة قوامة عليه، ولها إما حق تقويمه أو حق عزله⁽⁹⁴⁾.

حدود تمتع الفرد بحقوقه وسبل إلزامه بعدم تجاوزها

إذا كانت سلطات الدولة - التي يمارسها ولاية الأمر - محددة بقوانين واضحة لا مجال لتخطيها، ويحاسب من تخطاها سواء من قبل الأمة في الدنيا أو من قبل الخالق - سبحانه وتعالى - في الآخرة، فإن حريات الفرد وحقوقه التي أباح الإسلام له التمتع بها، هي أيضاً محددة بقواعد الشريعة ويحاسب المرء إن تخطاها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تصبح واجبات ينبغي على الفرد أن يضطلع بها⁽⁹⁵⁾ بل إن كثيراً من هذه الحقوق ترتقى إلى مرتبة الواجبات، التي لا بد للمرء أن يضطلع بها إذا ما أراد أن يتحمل أمانة التكليف - التي من أجلها خلق - على وجهها الصحيح، وأولى هذه الحقوق التي ترتقي

(94) الرئيس. النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 338-339؛ وللمزيد حول حق الأمة في محاسبة ولي الأمر عن انحرافاته، باعتبارها مصدر السلطات، انظر: عمارة محمد. معالم المنهج الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (3)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 139.

(95) حول ارتباطات الحقوق بالواجبات في الفكر الإسلامي انظر: النجار، حسين فوزي. الإسلام والسياسة، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 85-87. المخزنجي، السيد احمد. «دعوات إسلامية لحقوق الإنسان». مجلة الأزهر، ج 8، ص 70، (شعبان 1418هـ/ديسمبر 1997م)، ص 1266؛ عفيفي، محمد الصادق. المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان، سلسلة دعوة الحق (62) ص 6، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1987، ص 49.

إلى مرتبة الواجبات حقوق الفرد وحرياته الفكرية. فحرية القول والرأى لا ينظر إليها على أنها حق، بل ينظر إليها على أنها واجب على المرء إذا رأى منكراً ظاهراً أن ينهى عنه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فهو ليس حراً في أن يسكت أو يتكلم فالسكت عن الحق كالناطق بالباطل، والسكت عن الحق شيطان أخرس. كذلك إذا رأى معروفاً مضيعاً فيجب عليه أن يأمر به، وليس من باب الحق الذي له أن يفعل أو أن يدعه، فهذا يدخل في باب فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يدخل في باب النصيحة، وهي الدين كله كما جاء في الحديث الصحيح⁽⁹⁶⁾، والتواصي بالحق والتواصي بالصبر وهو شرط للنجاة من خسران الدنيا والآخرة⁽⁹⁷⁾.

كما أن التفكير فريضة إسلامية، كما أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة⁽⁹⁸⁾ وإذا غدا العلم والفكر فريضتين أصبح الأمر أكبر من حق يرعى أو حرية تصان. فهو واجب ملزم مفروض. يجب على المسلم أن يعان عليه وأن يلام أو يعاقب إذا قصر فيه.

ولا شك أن التزام كل طرف من طرفي العلاقة - الإنسان والدولة - كل بواجباته، وممارسته لحقوقه بالصورة التي تتماشى مع الضوابط الشرعية هو السبيل الوحيد لتحقيق غايات الكوزمولوجيا الإسلامية.

(96) وهو حديث لتميم الداري ونصه أن الرسول ﷺ قال: «الدين النصيحة، قلنا لمن، قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»؛ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث 95 (55). انظر: ابن الحجاج، مسلم. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 2ط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

وأخرجه أبو داود في سننه، حديث (4944)، انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، تحقيق: عزت عبيد الدعاس، حلب: دار الحديث، 1969.

(97) يوسف القرضاوي، «الدولة التي بينها الإسلام: الحلقة الثانية، دولة شورى لا كسروية». جريدة الشعب، عدد 95/5/5، ص 11؛ «الدولة التي بينها الإسلام: الحلقة الرابعة، دولة الحقوق والحریات»، المرجع السابق، 95/5/26، ص 11.

(98) حول نظرة الإسلام إلى العلم كواجب وفريضة على كل مسلم انظر: عمارة. الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، مرجع سابق، ص 69-81.

الفكر الإعلامي الذي يتماشى مع مقولات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة:

من الطبيعي أن تتشكل بنية الفكر الإعلامي الذي يناسب المجتمع الإسلامي تبعاً للشكل الذي تتخذه هذه العلاقة بين الإنسان والدولة. وفيما يلي نعرض لأهم انعكاسات هذه العلاقة على الجوانب الثلاثة التي تشكل بنية أي فلسفة إعلامية وهي: حرية الممارسة الإعلامية، حرية التملك، وظائف وسائل الإعلام، وذلك بصورة موجزة في السطور التالية، وبشكل أكثر تفصيلاً في الباب التالي.

أ - حرية الممارسة الإعلامية:

إن الحدود المسموح للدولة أن تتدخل في إطارها في ممارسة الفرد لحياته الإعلامية، محكومة بالإطار الشرعي، ومن ثم فإن حق الفرد في استقاء الأنباء أو المعلومات وفي نشرها، وحقه في نشر ما يشاء من آراء، حق مقرر له بحكم الشريعة، ولا مجال للدولة من حرمانه من التمتع به، إلا إذا تجاوز الحدود التي تقرها الشريعة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن قرار حرمانه من التمتع بهذا الحق، أو قرار عقابه على أى تجاوز صدر منه في هذا الصدد، لا ينبغي أن يفصل فيه من قبل الحاكم، وإنما الفيصل فيه القضاء العادل. ذلك لأن احتمالية تجاوز الحاكم في مثل هذه الأمور أمر وارد إذا ما كان ذلك يخدم مصلحة أو غرض له، ولاسيما إذا ما تعلقت هذه المصلحة بالبقاء في سدة الحكم، أو حتى بتناول صورته أمام الرأي العام بالشكل الذي يصبو إليه. وهذه العلة هي التي تجعل إقامة رقابة مسبقة من قبل الدولة على المواد الإعلامية أمراً غير مقبول في المجتمع المسلم. وإن كان هذا لا يمنع إقامة هيئة عامة لها حق متابعة الممارسات الإعلامية وتقويمها، ورصد أي تجاوز والتنبيه إليه، والزام مصدره بعدم تكراره، ومحاسبته إن لزم الأمر بصورة تتشابه مع مجالس الصحافة التي ابتكرتها نظرية المسؤولية الاجتماعية.

ب - حرية تملك وسائل الإعلام:

لما كانت العلاقة بين الإنسان والدولة في الفكر الإسلامي، تفرض عليها

عدم التدخل في حرياته الإعلامية، كما تفرض عدم تدخلها في حرياته الاقتصادية، إلا في حالات تجاوز الأطر الشرعية، فإن هذا يفرض على الدولة عدم منعة من تملك الوسيلة الإعلامية التي يرى أنها تمكنه من نقل رؤيته لجمهور المجتمع المسلم. وإن كان هذا لا يمنع الدولة من التدخل التنظيمي لعملية التملك هذه، ولا سيما في وسائل الإعلام الإلكترونية، كذلك تشريع القوانين التي تحدد الحالات التي تسمح لها الشريعة خلالها بالتدخل لحرمان الفرد من هذا الحق.

وللدولة الحق في تملك وسائل إعلامية خاصة بها. وإن كان يفضل الملكية العامة - ولا سيما لوسائل الإعلام الإلكترونية - تجنباً لأي انحراف في استخدامها من قبل الأفراد أو من قبل الدولة.

كما أن للدولة الحق في تملك وسائل الإعلام الموجهة للخارج لخدمة قضايا الدين وقضايا الوطن، بحكم قدرتها المادية، وبحكم درايتها الواسعة بمصالح الوطن الخارجية. وإن كان هذا لا يمنع أيضاً تملك الأفراد والهيئات العامة لمثل هذه الوسائل.

ج - وظائف وسائل الإعلام:

تلقي طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة في المجتمع المسلم، على كاهل الفرد الاضطلاع بمجموعة من الوظائف الإعلامية، التي ترى أن الأفراد هم الأقدر على القيام بها على خير وجه. وأهم هذه الوظائف هي الوظيفة النقدية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ولا سيما قبل القائمين على تصريف شؤون الدولة، من أصغر مسؤول إلى أكبر مسؤول فيها.

وعموماً يمكن القول: بأن الوظائف الإعلامية التي يتطلبها المجتمع المسلم يقع العبء الأكبر فيها على الإعلام الفردي والإعلام العام، ولا مانع من مساهمة الإعلام الحكومي. أما الوظائف الإعلامية الخارجية المتعلقة بخدمة قضايا العقيدة ومصالح الوطن فإن الإسهام الأكبر في الاضطلاع بها هو من نصيب الدولة، والأصغر من نصيب الأفراد والهيئات العامة.

هذه هي أهم ملامح الفكر الإعلامي الذي يتماشى مع طروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول علاقة الإنسان بالدولة. والذي يمكن وسائل الإعلام من المساهمة بكفاءة وفاعلية في تحقيق غايات المجتمع المسلم (مجتمع الاستخلاف)، وهو ما سنعرض لها بشيء من التفصيل في الباب التالي.

الخلاصة

من خلال استعراضنا النقدي لمقولات النظريات الاجتماعية الوضعية، حول ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، والمقولات الأساسية التي قامت عليها، والتي تتعلق بطبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة، وملامح الفكر الإعلامي الذي تشكل في ظل كل هذه المقولات، ومن خلال عرضنا للمقولات الإسلامية المقابلة لها، وملامح الفكر الإعلامي الذي يتوافق مع هذه المقولات يمكن أن نخلص إلى أنه ليس هناك ما يبرر النقل الكامل لأي طرح من طروحات الفكر الإعلامي الوضعي الذي أفرزته هذه المقولات لكونها مقولات قاصرة من ناحية ومغايرة لمقولات الأراضية الفكرية المراد نقلها إليها من ناحية ثانية.

وتتجلى أوجه قصورها ومغايرتها للمقولات الإسلامية المناظرة لها فيما يلي:

- اعتمادها في استقاء الحقائق التي أقامت عليها كامل بنيانها، وبشكل مطلق، على العقل ذي القدرات الإدراكية النسبية، مما جعل طروحاتها تتسم بالنسبية، حتى لو ادعت أنها مطلقة، وما قد يصلح منها لزمان ومكان ما لن يعد صالحاً إذا ما تغير الزمان أو المكان.

وقد بدت قدرات العقل الإدراكية واضحة القصور فيما يتعلق بفهمه لسمات الطبيعة البشرية، والتي هي المقدمة الأصلية التي أنطلق منها - وفي كل النظريات - في طرح تصوره لشكل المجتمع الذي يناسبها. فقد أغفل العقل الوضعي - وبشكل واضح - الأهمية الحقيقية للعناصر الثابتة في النفس البشرية، وهي: الأهواء والرغبات والميول والنزعات... إلخ، واهتم بما هو متغير من عناصرها، وأقام بنيانه النظري وبشكل أساسي على هداها. والواقع أن

إغفال الوزن الحقيقي لهذه العناصر يعد العلة المباشرة وراء إخفاقات النظريات الاجتماعية الوضعية في تحقيق الغايات التي تصبو إليها فالنظرية الليبرالية وإن كانت قد انبثت لخطورة هذه العناصر الثابتة في النفس البشرية في دفع صاحبها إلى الانحراف عن القواعد المنظمة للسلوك الإنساني، بالصورة التي يرى أنها محققة لمآربه الذاتية، حتى ولو كان ذلك على حساب غيره من الأفراد أو على حساب المجتمع بأسره، إلا أنها حصرت قابلية الانحراف هذه - بشكل أساسي - في أفراد بعينهم، وهم المالكون لزام السلطة السياسية، وتناست أن باقي أفراد المجتمع هم من نفس الطبيعة وأن القابلية للانحراف شيء كامن في كل فرد منهم. وأن رفع القيود عن مسالكهم بشكل شبه مطلق كفيل بأن ييسر السبل - لمن لديه الرغبة والقدرة - لأن يسعى لتحقيق مصالحه ولو على حساب مصالح الآخرين أو المجتمع بأسره. وهذا ما حدث بالفعل في المجتمع الليبرالي فقد سيطرت فئة قليلة من أبنائه على أغلب مقدراته الاقتصادية، واستدارت بعدها - وحتى تضمن مزيداً من السيطرة الاقتصادية - لتسيطر على السلطة السياسية، والسلطة الإعلامية ذات اليد الطولى في تحقيق المصالح بأنواعها.

أما النظرية الاشتراكية فقد حصرت حدود الخطر الكامن في هذه العناصر في تلك الفئة أو الطبقة التي تمتلك السلطة الاقتصادية - وهذا انعكاس للواقع الذي كان ماثلاً أمام مفكري الاشتراكية - وحتى يمكنها أن تتلاشى هذا الخطر بشكل نهائي عملت على انتزاع هذه السلطة بشكل كامل. وعملت على إعطاء حق تصريف أمورها للحزب الممثل لجماهير الشعب الكادحة ونسيت أن أعضاء الحزب وبمعنى أدق قاداته الذين منحتهم حق تصريف شؤون السلطة السياسية بل وشتى شؤون المجتمع، هم أيضاً بشر، تكمن في داخلهم - مثلهم في ذلك مثل البرجوازيين - أهواء ورغبات ومصالح يمكن أن تدفعهم - ولاسيما في ظل إغراءات السلطات المطلقة الممنوحة لهم - للانحراف عن الطريق المرسوم واستخدام كل هذه السلطات بالصورة التي تخدم مصالحهم هم لا مصالح جماهير الشعب الكادح، ولاسيما وأن لديهم صلاحية التصدي لقمع أي صوت معارض، وما أكثر الحجج في ذلك .. وهذا ما حدث بالفعل إذ أكلت المصالح والطموحات الشخصية المبادئ الشيوعية واستخدمت الآلة الإعلامية

لترسيخ عبادة أو على الأقل عظمة وتفرد الزعيم الأوحـد أكثر من استخدامها لترسيخ مبادئ الفكر الشيوعي، وكبت كل صوت معارض بحجة أنه معارض للمبادئ الاشتراكية أو على الأقل معرقل لمسيرة المجتمع الاشتراكي.

وتكرر الأمر نفسه - تقريباً - مع الفكر التنموي الذي أعطى صلاحيات واسعة للقباضين على السلطة في البلاد بحجة الضرورات التنموية، فأنحرف الكثير منهم، وأصبح اهتمامهم بتنمية ثرواتهم وزعاماتهم - واستخدمت وسائل الإعلام على خير وجه في هذا الصدد - أكثر بكثير من اهتمامهم بتنمية مجتمعاتهم.

على الجانب الآخر نجد أن الفكر الإسلامي الذي يستند إلى إطار ثابت من الحقائق الصادرة من خالق الحقيقة ذاتها، لم يغفل العناصر الثابتة التي جبلت عليها النفس الإنسانية، ووضع على سلوك الفرد عامة في أي مجال وفي أي موقع، مجموعة من الضوابط التي تضمن - إن التزم بها - الانتصار على هذه العناصر. ووضع الآليات التي تلزم الفرد بهذه الضوابط إن حاول تخطئها، وعلى رأسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بالصورة التي تضمن - بقدر الإمكان - التزام الفرد حاكماً كان أم محكوماً بقواعد وأخلاقيات ومصالح المجتمع المسلم.

وحتى لو افترضنا - جدلاً - أن النظريات الاجتماعية الوضعية أدركت بشكل صحيح سمات الطبيعة البشرية الثابت منها والمتغير، وأقامت في ضوء ذلك تصوراً سليماً لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالمجتمع، فإن هذه النظريات ستظل - وبدون استثناء - مفتقرة إلى القدرة التي تمكنها من إلزام الفرد بالقواعد التي اشتمل عليها هذا التصور إلزاماً كاملاً، مهما كانت دقة هذه القواعد. والعلة وراء ذلك تكمن في طبيعة الغايات - التي يسعى كل إنسان إلى تحقيقها من التزامه الدقيق بهذه القواعد - المنحصرة في حيز هذه الدنيا. والتي تعني أنه ليس هناك مجال آخر يمكن أن يدرك الإنسان فيه ما يصبو إليه من متع وملزمات غير هذه الدنيا. ولما كانت قدرات أي مجتمع مهما عظمت لن تلبى رغبات أعضائه كافة. فإن هذا لا شك يخلق - بشكل أو بآخر - نوعاً من

الصراع، قد يسلك الفرد خلاله شتى السبل - مشروعة أو غير مشروعة - لتحقيق مآربه، ولا سيما أنه يعلم علم اليقين أنه ما إذا استطاع أن يفلت من إدانة المجتمع له في حالة استخدامه لما هو غير مشروع من السبل والوسائل، فقد فاز فوزاً كبيراً .. وهذا ما يفسر لنا جانباً مهماً من جوانب إخفاق تطبيقات بعض الأفكار السليمة نظرياً في أرض الواقع.

على الجانب الآخر نجد أن الإنسان المسلم الذي لا تقف غاياته عند حيز هذه الدنيا وملذاتها العاجلة، إن أراد أن يحقق مصالحه الحقيقية فلا سبيل أمامه إلا الالتزام بقواعد الدين وأخلاقياته التي تنظم علاقته بالآخرين وعلاقته بمجتمعه و... الخ. وأي انحراف عن هذه القواعد لتحقيق مصالح دنيوية عاجلة - بالإضافة إلى أنه يصعب اقترافه في حالة التزام أفراد المجتمع المسلم بتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - فإنه يعد في حقيقته خسارة تصيبه في مصالحه العليا في الحياة الآخرة.

وحتى لو افترضنا - جداراً - أن هذه النظريات تمكنت من طرح تصور أمثل للوجود الإنساني، واستطاعت أن توفر السبل الكفيلة بالزام الفرد - أيّاً كان موقعه بقواعد هذا التصور بالشكل الذي يمكنها من تحقيق غايات الكوزمولوجيا الدنيوية التي هي هدفها النهائي، فإن هذا لا يعني أن ذلك يكفي لتبرير تبني طروحاتها سواء أكان على المستوى العام أم كان على المستوى الإعلامي من قبل المجتمع المسلم لكونه يسعى لتحقيق غايات مغايرة للغايات التي تشكلت هذه الطروحات العلمانية خصوصاً لتحقيقها. وإن كان هذا يدعم إمكانية الاستفادة من بعض هذه الطروحات المتعلقة بالسبل التي تفيد في تحقيق غايات المجتمع المسلم الدنيوية وبما لا يتعارض مع الإطار الفكري الذي يحكمه.

وفي النهاية يمكن القول أن طروحات فلسفات الإعلام في شكلها العام التي تشكلت في ضوء هذه المقولات ليس هناك إمكانية لنقل أيّ منها لكونها قائمة على مقولات قاصرة من ناحية ومغايرة لمقولات (مقدمات) الأرضية المراد نقل هذه الطروحات إليها. وأن كان هذا لا يعني أن هذه المقولات قاصرة بشكل تام، أو مغايرة للمقولات الإسلامية المناظرة لها بشكل مطلق، وإنما هناك - لا

شك - بعض المقولات السليمة التي لا تتعارض مع المقولات التي تناظرها في الفكر الإسلامي.

وهذا يعني أن هناك قدر من التشابه - وإن كان ضئيلاً - يمكن أن يسمح بالاستفادة - لا النقل - من بعض طروحات الفكر الإعلامي الذي قام على هداها. أما ما هي هذه الطروحات التي يمكن الاستفادة منها؟ فإن إجابة هذا التساؤل هي الهدف الجوهرى الذى يسعى الباحث لتحقيقه فى الباب التالى وهى الهدف الرئيسى من هذه الدراسة بأسرها.

الباب الثالث

مقولات فلسفات الإعلام الوضعية ومقولات فلسفة
الإعلام الإسلامي المناظرة لها

تمهيد

لما كانت النظريات الاجتماعية الوضعية ليست إلا وسائل فكرية تنظر للسبل المثلى التي يمكن خلالها لأي كيان اجتماعي تحقيق غايات الكوزمولوجيا العلمانية، فقد كان من الطبيعي أن تكون الفلسفات الإعلامية التي أفرزتها هذه النظريات، هي بدورها وسائل فكرية تنظر للكيفية المثلى التي يمكن خلالها لوسائل الإعلام أن تسهم في تحقيق هذه الغايات.

وقد عمدت الفلسفات الإعلامية الوضعية إلى الاضطلاع بهذه المهمة من خلال تنظيرها للمهام أو «الوظائف» التي يمكن لوسائل الإعلام الإسهام في تحقيق غايات مجتمعاتها من خلال الاضطلاع بها، ومن خلال تحديد الإطار الأمثل الذي يمكن لوسائل الإعلام أن تضطلع على هداها بهذه الوظائف، على خير وجه ممكن.

وقد تشكلت طروحات كل فلسفة من هذه الفلسفات حول هذه الوظائف في ضوء الغايات التي تبنتها النظرية الاجتماعية التي أفرزتها، هذا من ناحية. وفي ضوء طروحات هذه النظرية حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، من ناحية أخرى.

أما طروحات هذه الفلسفات حول التصور الأمثل الذي ينبغي أن تتم في إطاره العملية الإعلامية، سواء فيما يتعلق بالحرية اللازمة للفرد في استقاء الأنباء والآراء والمعلومات ونشرها، أو فيما يتعلق بمدى حريته في تملك الوسائل الإعلامية الكفيلة بتمكينه من نشرها على جمهوره المستهدف، فقد تشكلت تبعاً لطروحات النظريات الاجتماعية التي أفرزتها حول طبيعة الإنسان،

وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، هذا من ناحية، وتبعاً لتصور كل فلسفة من هذه الفلسفات لما ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام من مهام الإسهام في تحقيق غايات النظرية الاجتماعية التي أفرزتها، من ناحية أخرى.

ولما كانت المقولات التي تشكلت على هداها شتى طروحات فلسفات الإعلام الوضعية، سواء مقولات الكوزمولوجيا العلمانية، أم مقولات الفكر الاجتماعي، تعد بلغة المنطق بمثابة مقدمات لا تعدو مقولات فلسفات الإعلام أن تكون نتائج لازمة عنها. ولما كان الباحث أوضح جوانب القصور التي تشوب هذه المقدمات، وجوانب الاختلاف والاتفاق بينها وبين المقدمات الإسلامية المناظرة لها فإن هذا يجعل الباحث لا يسعى لنقد مقولات فلسفات الإعلام، لأنها نتائج والنتائج لا تنتقد في ذاتها، وإنما يجعله يسعى لكشف جوانب القصور التي تشوب هذه المقولات كنتيجة طبيعية لقيامها على مقدمات قاصرة، كما يسعى لمعرفة أوجه التباين والاتفاق بين هذه المقولات ومقولات فلسفة الإعلام الإسلامي المناظر لها ومدى إمكانية استفادة الأخيرة منها.

وفي هذا الباب يتناول الباحث بالنقد والمقارنة الإطار الذي رسمته فلسفات الإعلام الوضعية للكيفية المثلى لاضطلاع وسائل الإعلام بالدور المناط بها في تحقيق غايات المجتمع الذي تعمل في ظلاله، والوظائف التي ينتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها للإسهام في تحقيق غايات المجتمع على الوجه الأمثل، وذلك في ثلاثة فصول هي:

الفصل الأول: ويتناول الإطار الذي رسمته هذه الفلسفات لحرية الممارسة الإعلامية.

الفصل الثاني: ويتناول الإطار الذي رسمته لحرية تملك وسائل الإعلام.

الفصل الثالث: ويتناول وظائف وسائل الإعلام في الفلسفات المختلفة.

حرية الممارسة الإعلامية

تمهيد

يقصد الباحث بحرية الممارسة الإعلامية، حرية استقاء الأنباء والآراء والمعلومات ونشرها.

ويعالج هذا الفصل طروحات فلسفات الإعلام الوضعية حول حرية الممارسة الإعلامية معالجة نقدية ومقارنة مع طروحات فلسفة الإعلام الإسلامي عبر ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: حرية الممارسة الإعلامية في فلسفتي الإعلام الحر.

المبحث الثاني: حرية الممارسة الإعلامية في فلسفتي الإعلام الموجه.

المبحث الثالث: حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الإسلامي.

المبحث الأول

حرية الممارسة الإعلامية في فلسفتي الإعلام الحر

المطلب الأول

حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الليبرالي

يتطلب استعراض طروحات فلسفة الإعلام الليبرالي حول حرية الممارسة الإعلامية تحديد: ملامح الفهم الذي تتبناه هذه الفلسفة للحرية الإعلامية، والالتزامات التي تضعها مقابل التمتع بها، والضوابط أو الحدود التي وضعتها على هذه الممارسة، والآليات التي تلجأ إليها لضمان الاضطلاع بتلك المسؤوليات من ناحية، وعدم تجاوز هذه الحدود من ناحية أخرى⁽¹⁾.

أولاً: مفهوم الليبرالية للحرية الإعلامية

في ضوء نظرة الليبرالية إلى الإنسان على أنه كائن سابق في وجوده على المجتمع، وأنه يمتلك حقوقاً طبيعية لصيقة بذاته لا مجال لانتزاعها منه، ومن بينها حقه في التعبير عما يجول بخاطره. وفي ضوء نظرتها إليه على أنه - أساساً - كائن عقلائي يمكن أن يكتشف الحقيقة - التي هي أساساً كتاب مفتوح - وأنه كائن أخلاقي تدفعه حاسته الخلقية إلى الاهتمام بما يصل إليه من حقائق، والعمل على نشرها بتجرد ونزاهة وفي ضوء نظرتها للدولة على إنها شر لا بد منه، وأنها العدو الأول لحرية الفرد، ووضعها تصوراً لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان وبينها، يعلى الإنسان عليها، ويجعل منه الغاية والوسيلة في الآن نفسه ويحصر دورها في الجانب الحمائي⁽²⁾.

(1) يكتفي الباحث في هذا الفصل بالتناول الموجز للالتزامات التي تضعها فلسفة الإعلام الليبرالي - مثلها في ذلك مثل باقي الفلسفات - والآليات التي تضعها لضمان الاضطلاع بهذه الالتزامات لكون هاتين النقطتين هما محور اهتمام الفصل الثالث من هذا الباب.

(2) راجع التفاصيل التي عرضنا لها حول هذه الطروحات في الباب السابق.

في ضوء كل ذلك كان من الطبيعي أن ينظر الفكر الإعلامي الليبرالي إلى حرية الفرد الإعلامية على إنها حق طبيعي لا مجال لحرمان الفرد من التمتع به، أو وضع قيود تحد من حقه في ذلك إلا في حالات الضرورة⁽³⁾ وأن ينظر إليها على إنها أداة من أدوات تحقيق صالحه الذاتي، ولا مجال لمنفعة من استخدام وتملك ما يشاء من وسائل إعلامية تمكنه من تحقيق أغراضه الخاصة⁽⁴⁾.

ولا يعني هذا أن الفكر الإعلامي الليبرالي أغفل الدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام في تحقيق الصالح العام، وإنما رأى أن الفرد ومن خلال استخدامه لهذه الوسائل بالصورة التي تخدم مصالحه الذاتية سوف يخدم الصالح العام في النهاية، لأن سعي الفرد لأن تكون الوسيلة التي يعمل بها أو يملكها مزدهرة، وهذا هو صالحه الخاص - سوف يدفعه لخدمة أكبر عدد من أفراد الجمهور عن طريقها، حتى يضمن دوام ارتباطهم بها وبذلك يسهم بدرجة أو بأخرى في خدمة الصالح العام⁽⁵⁾.

المسؤوليات التي ينبغي تحملها مقابل التمتع بالحرية الإعلامية

رغم أن الفكر الإعلامي الليبرالي لم يفرض بشكل صريح مسؤوليات أو التزامات على الفرد مقابل تمتعه بهذه الحرية، ولم يضع قائمة بالمستويات المهنية التي تمكن الفرد إذا ما التزم بها من الاضطلاع بهذه المسؤوليات على خير وجه، كالصدق والدقة والموضوعية والتوازن، وما إلى ذلك، إلا أن هذا لا يعني أن الفكر الإعلامي الليبرالي لم ير أن هناك مسؤوليات ينبغي أن يتحملها الفرد الممارس للعمل الإعلامي حتى يمكنه المساهمة في تحقيق

(3) انظر في هذا المعنى:

R. Barbrook, *Media Freedom: the Contradiction of Communication in the Age of Modernity*, (London: Pluto press, 1995), p. 18.

وقد طورت الليبرالية نظرتها للأساس الذي تستند إليه هذه الحرية، وأصبحت تبررها لا على أنها حق طبيعي وإنما على أساس المنفعة العائدة من ممارستها، وقد تم ذلك على يد ستوارت مل.

(4) انظر: ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، 121-122.

(5) المرجع السابق، ص 98-99.

أهداف المجتمع الليبرالي⁽⁶⁾، غير أن هذا الفكر لم يعمد إلى تحديد هذه المسؤوليات صراحة استناداً إلى عقلانية الفرد التي رأى أنها ستمكنه من اكتشافها بصورة ذاتية.

ويمكن القول بشكل مجمل أن المسؤولية الأساسية التي تعد جماع شتى المسؤوليات، والتي أفترض الفكر الليبرالي أن الأفراد القائمين على تصريف شؤون وسائل الإعلام سوف يكتشفونها ذاتياً، هي المساهمة في خدمه الصالح العام⁽⁷⁾ وذلك من خلال سعيهم لإنجاز عدة مهام يتطلبها المجتمع من هذه الوسائل، وأهم هذه المهام هي:

- أ - التنوير العام: وهي أهم مهام وسائل الإعلام، وتضطلع بها وسائل الإعلام من خلال الدور الذي تلعبه في الوصول إلى الحقيقة وتنوير الأذهان بها.
- ب - خدمة النظام الاقتصادي: وذلك بجلب البائعين والمشتريين للبضائع، وخدمتهم من خلال الإعلان.
- ج - حماية حقوق الأفراد من خلال قيامها بدور الحارس ضد الحكومة.
- د - خدمة النظام السياسي.
- هـ - الترفيه.

وكما أعتمد الفكر الإعلامي الليبرالي على عقلانية الفرد في اكتشاف هذه المهام، فإنه أعتمد على حاسته الخلقية في إلزامه بالاضطلاع بهذه المهام أو

(6) يُصنف هذا النوع من المسؤولية - تحت المسؤولية التطوعية التي يتحملها الفرد بشكل تطوعي وغير إلزامي حسب تصنيف «لويس هودجر» للمسؤولية على إنها مسؤولية قائمة على التخصص، وإما مسؤولية قائمة على التعاقد، وإما مسؤولية تطوعية.

انظر : L. Hodges "Defining Press Responsibility: A Functional Approach" in D. E. Elliott, *op. cit.*, pp. 16-18.

(7) يرى البعض أن مسؤولية الصحافة هي الاهتمام بالصالح العام، ويحددها البعض الآخر بأنها الاهتمام بحاجات المجتمع والعمل على سعادته.

D. Hess, "An Inquiry into the Meaning of Social Responsibility" in *Journalism quarterly*, summer 1966, p. 325.

نقلاً عن: عزيز. الصحافة مسؤولية وسلطة، مرجع سابق، ص 24

المسؤوليات بشكل ذاتي، ودونما حاجة لفرضها عليه، وإذا حدث أن أنحرف البعض ولم يتحمل هذه المسؤوليات وأساء استخدام الحرية الممنوحة له، فإن الفكر الليبرالي يرى أنه لا حاجة هنا لإجبار هؤلاء على استخدام هذه الحرية بصورة مسؤولة، لأن آلية «التصحيح الذاتي» التي يضمنها تعدد الأفكار والآراء والمعلومات المتنافسة في سوق حرة، سوف تقوم بهذا الدور بشكل تلقائي⁽⁸⁾.

أما إذا تجاوز الفرد، وأساء استخدام هذه الحرية بصورة تسبب ضرراً لغيره من الأفراد أو المجتمع فإن الفكر الليبرالي يرى ذلك خروجاً عن الحدود المسموح بها في ممارسة الحرية الإعلامية، ويضع التدابير العقابية الرادعة. وهذا هو ما نعرض له بشيء من التفصيل خلال حديثنا التالي عن حدود الممارسة الإعلامية.

ثانياً: حدود حرية الممارسة الإعلامية

المتأمل في طروحات شتى الفلسفات الإعلامية حول الحدود التي لا ينبغي تجاوزها في ممارسة الحرية الإعلامية، يجد أنها تشكلت على ضوء نظرة هذه الفلسفات لطبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، والغايات التي يفترض أن تحقيقها سوف يتم على خير وجه في ضوء هذه العلاقة... وعلى ضوء ذلك شرعت هذه الفلسفات في رسم الخطوط الحمراء التي رأت أن تجاوزها من قبل وسائل الإعلام، يتنافى مع التصور الذي تتبناه لتحقيق هذه الغايات.

ورغم وضوح هذه الأسس التي تبنى عليها كل فلسفة من هذه الفلسفات تصورها للحدود التي لا ينبغي تجاوزها عند ممارسة الحرية الإعلامية، إلا أن ترسيم هذه الحدود بدقة يعد واحداً من أعقد المشكلات التي واجهت - ولا زالت تواجه - الفكر الإعلامي عامة، والفكر الإعلامي الليبرالي خاصة⁽⁹⁾؛ ذلك

(8) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 95.

(9) وفي ذلك يقول الكاتب الأمريكي جون آدمز: «إن تنظيم الصحافة أصعب وأخطر مشكلة ينبغي أن يجد لها المفكرون الحل الحاسم. وتحقيق هذا الغرض لا يعتمد فقط على رجال القانون وحدهم، بل يجب أن يشترك معهم الفلاسفة ورجال الدين وعلماء الاجتماع، =

لأن أي خطأ في ترسيم هذه الحدود يشكل إما خطراً على الأفراد بل والمجتمع بأسره - وذلك في حالة تخفيف ضوابط هذه الحرية بشكل مبالغ فيه - وإما يشكل خطراً على الحرية الإعلامية نفسها التي هي على حد وصف توماس جيفرسون لها في إحدى خطبه: «الحرية التي تحرس باقي⁽¹⁰⁾ الحريات وقد كان من الطبيعي أن يكون الإطار المسموح بممارسة الحرية الإعلامية خلاله في فلسفة الإعلام الليبرالي - على ضوء المقدمات التي تستند إليها - هو أقل هذه الأطر قيوداً وأكثرها توسعاً في السماح بممارسة الحرية الإعلامية لأقصى حد ممكن، وذلك على النحو التالي:

- على ضوء نظرة هذه الفلسفة إلى الطبيعة الإنسانية كطبيعة عقلانية وأخلاقية، رأت أن الفرد لن يتعهد تجاوز حدود الحرية الإعلامية بشكل يضر الآخرين، وإن حدث ذلك فإن عقلانية الأفراد المستقبلين سوف تمكنهم من كشف الزيف من الحقيقة حتى لو بدا الزيف مقنعاً لبعض الوقت، لاسيما في ضوء عملية التصحيح الذاتي التي توفرها السوق الحرة للأفكار والآراء والمعلومات، ومن ثم فلا داعي للتدخل لقمع هذه التجاوزات من قبل الحكومة⁽¹¹⁾.

- وعلى ضوء نظرتها للأفراد على أنهم يمكنهم الوصول إلى قرارات أكثر نفعاً إذا ما أتيحت لهم فرصة الاقتراب من الآراء والمعلومات وفرصة المناقشة حولها، رأت أن تقييد حرية القول يعني وضع حدود على قدرة الناس في الوصول إلى قرارات صائبة سواء فيما يتعلق بمصالحهم الذاتية أو بالصالح العام⁽¹²⁾.

= حتى يجيء التشريع محكماً معتدلاً، لا تمنح فيه سلطة القانون على حرية الصحافة، ولا تضغط في هذه الحرية على صالح الجماعة».

انظر: عبد القادر، حسنين. الرأي العام والدعاية وحرية الصحافة، القاهرة: دار النهضة العربية، 1962، ص 33؛ كذلك جاءت هذه العبارة على خلاف تقرير لجنة حرية الصحافة: "A Free and Responsible Press"

(10) انظر: C. G. Christians, et al., *Media Ethics: Cases and Reasoning*, 2nd edition (New York: Longman, 1987), p. 25.

(11) راجع ما ذكرناه حول فرضية عقلانية الإنسان في الليبرالية التقليدية.

(12) انظر: K. E. Anderson, *op. cit.*, p. 292.

- وعلى ضوء عدم اعترافها بوجود حقائق مطلقة تتطلب حمايتها من قبل الدولة أو المجتمع الليبرالي لضمان عدم التشكيك فيها، كان من الطبيعي ألا تضع هذه الفلسفة أي قيود على حرية التعبير أو الرأي⁽¹³⁾، وحتى الآراء التي ينظر إليها على إنها حقائق ثابتة من قبل الغالبية لم تر هناك ضرورة لتقييد حرية الرأي بشأنها، ذلك لأنها ذهبت إلى أن الرأي المتقبل على أنه يحوي كل الحقيقة لن يعتنقه الناس - كما يقول مل⁽¹⁴⁾ - على أسس عقلية، إنما تتحيز ما لم يضطروا إلى الدفاع عنه، كما أن الآراء الشائعة تفقد حيويتها وتأثيرها على السلوك والأخلاق.

وعلى ضوء نظرتها إلى ما تتطلبه قضية الوصول إلى الحقيقة، من ضرورة إتاحة الفرصة أمام كل الآراء والأفكار والمعلومات للتنافس في سوق حرة، بما فيها الآراء الخاطئة، لكونها قد تحمل - على خطئها هذا - جانباً من الحقيقة، ومن ثم تقدم خدمة واضحة للوصول إلى الحقيقة الكاملة⁽¹⁵⁾، رأت الليبرالية أن أي تقييد لحرية الآراء والمعلومات يعني حرمان المجتمع من الوصول للحقيقة والانتفاع بها، وهي المهمة الأساسية التي ينتظر المجتمع الليبرالي من وسائله الإعلامية الاضطلاع بها.

- وعلى ضوء نظرتها لطبيعة الدولة كشر لا بد منه، وأنها العدو الأول للحرية، رأت ضرورة حصر المساحة التي يمكن للحكومة التدخل خلالها لتقييد الحرية الإعلامية في أضيق نطاق ممكن، فاتساع هذه المساحة يتيح الفرصة أمام الدولة للحد من هذه الحرية، وقمع كل الآراء التي تنتقدها أو لا تتماشى مع أهواء قادتها⁽¹⁶⁾.

ورغم أن الفلسفة الإعلامية الليبرالية تبنى إطلاق الحريات الإعلامية إلى

(13) يعد عدم اعتراف الفكر الليبرالي بأي حقائق مطلقة العلة الأساسية الكامنة وراء إطلاقها لحرية الرأي إلى أبعد الحدود.

(14) مل. في الحرية، مرجع سابق، ص 134، 135

(15) المرجع السابق، ص 135

(16) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 105.

أقصى حد، إلا أنها لم تنظر إلى هذه الحرية على إنها حرية مطلقة من كل قيد⁽¹⁷⁾، وإنما عملت - مثلها في ذلك مثل جميع الفلسفات الإعلامية - على السماح بسن بعض التشريعات لتقييد هذه الحرية في بعض الحالات الضرورية. وتنقسم هذه الحالات إلى شقين كبيرين⁽¹⁸⁾.

الشق الأول: وهو ما يهدف إلى منع المساس بحقوق الأفراد واعتبارهم، فيما خرج عن دائرة الوظيفة العامة، أو النيابة العامة، أو الخدمة العامة، أو ما يؤثر من حياتهم الخاصة على تلك الأعمال⁽¹⁹⁾، وهي أمور تكفل القانون الجنائي برعايتها وتجرىم العدوان عليها، وجعل لذلك نماذج محددة هي الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار كجرائم القذف⁽²⁰⁾ والسب والإهانة والتحريض. وهذه لا خلاف بشأنها في شتى النظم والمجتمعات⁽²¹⁾.

وإن كان هذا لا يمنع من وجود قدر من الاختلافات بين القوانين التي تجرم

Z. Chafee, *op. cit.*, pp. 5-6.

(17)

(18) سوف يسهب الباحث هنا - وإلى حد ما - في الحديث عن الملامح المشتركة لحدود الحرية الإعلامية في جميع الفلسفات تجنباً للوقوع في التكرار.

(19) إذا كان عدم الإضرار بحقوق الأفراد يقف حداً مانعاً أمام ممارسة حرية النقد، فإن المصلحة العامة تأتي على الجانب الآخر لتبيح حق القذف أو الطعن في أعمال ذوى الصفة العمومية، أو النيابة، أو المكلفين بخدمة عامة في الأمور المتعلقة بوظيفتهم وما يؤثر على هذه الأعمال من أخلاقهم وحياتهم الخاصة، فضلاً عن أنها تعتبر الغرض الذي من أجله يباح النقد. إذ إن حقوق الأفراد لا تقرر لذاتها وإنما لما تحققه من غايات، ولا يخفى أن هذه الإباحية تستند إلى مبدأ «رجحان الحق» وهو يفترض أن الفعل الذي يجرمه القانون - لأنه يهدر حقاً - قد صان في ذات الوقت حقاً آخر يربو في القيمة الاجتماعية على الحق الذي أهدره... ومن ثم فهو أولى منه بالرعاية وفي هذا الغرض يباح الفعل من أجل الحق الذي صانه؛ حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 323-324.

(20) يقصد بالقذف «أي تعبير يتعلق بشخص ما يجعله عرضة للكرهية أو الازدراء، أو السخرية، أو تشويه سمعته في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، مما يجعل الآخرين يتجنبونه».

P. M. Sandman, et al., *Media: An Introductory Analysis of American Mass Communication*, 2nd edition (New Jersey: Prentice - Hall, Inc. 1976), p. 176.

(21) حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 291.

النشر في هذه الحالات فيما يتعلق بكيفية إثبات الجريمة من قبل المدعى، وإثبات البراءة من قبل المدعى عليه، في العقوبات المقدرة لكل جريمة من هذه الجرائم. كما أن هناك طائفة من القوانين التي قد تخص - ولا سيما في النظم الاشتراكية والتنمية - بعض المناصب العامة بحماية معينة ضد النقد بشتى درجاته، وإن كانت تبرر ذلك بضرورات الحفاظ على النظام العام مستقراً، وهو ما يدخل في نطاق الشق الثاني من القيود التي توضع على ممارسة الحريات الإعلامية.

أما الفكر الليبرالي فإنه يميل عموماً إلى منح الشخصيات العامة حماية أقل بكثير من الأفراد العاديين فيما يتعلق بجرائم الرأي، حتى تعطي بذلك مساحة أكبر لوسائل الإعلام لفضح أي انحراف من قبل هذه الشخصيات⁽²²⁾ - دونما خوف من طائلة العقاب - مادامت تمتلك الأدلة التي تساند ما ذهبت إليه. أو مادام من وقع عليه النقد لا يستطيع أن يثبت فساد هذه الأدلة، وسوء القصد في نشرها⁽²³⁾.

الشق الثاني: ويهدف إلى حماية النظام العام للمجتمع ويقصد بالنظام العام «القواعد التي تتضمن الأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يركز عليها كيان الدولة ويقوم عليها بناء المجتمع، وسلامته بصفة مباشرة»⁽²⁴⁾ ولا

(22) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 54-55.

وللمزيد حول موقف الفكر الليبرالي من الاعتداء على حقوق الأفراد واعتبارهم كحد من حدود حرية التعبير، انظر: إجي، وارن ك. وآخرون. وسائل الإعلام: صحافة، إذاعة، تلفزيون، ترجمة: ميشيل تكلال، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، دت، ص 553-558.

P. M. Sandman, et al., *op. cit.*, pp. 175-177.

K. E. Anderson, *op. cit.*, pp. 293-294.

(23) انظر: كوليفر، ساندر. «دراسة تحليلية مقارنة لقوانين الصحافة في الديمقراطيات الأوروبية وغير الأوروبية» ترجمة: سهام عبد السلام في بهي الدين حسن (محرر). حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1995، ص 118-124.

(24) قاسم، يوسف محمد. ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية، الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، 1979، ص 44.

تعدو هذه القواعد أن تكون ترجمة للتصور الذي يتبناه هذا المجتمع لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة في شتى المجالات. ولما كان معيار تحقيق الغايات التي يسعى هذا المجتمع لتحقيقها والتي تعد بمثابة الصالح المشترك لجميع أفراده هو الأساس الذي يتم على هداه تحديد هذه العلاقات⁽²⁵⁾ فقد كان من الطبيعي أن يكون هذا المعيار هو الأساس الذي يتم الاستناد إليه في تحديد القواعد التي تشكل ملامح النظام العام في هذا المجتمع.

وتأخذ وقاية النظام العام صورتين :

1 - حماية المجتمع نفسه وذلك فيما يتعلق بـ:

أ - حمايته من الاضطراب الداخلي، أو التعرض للغزو الخارجي : وهذه الحماية ضرورة لا يختلف عليها أحد⁽²⁶⁾، غير أن الخلاف يكمن في تقدير مدى خطورة حرية التعبير على هذه النواحي، وسوف نعرض لرؤية الفكر الليبرالي لهذه الخطورة ضمن حديثنا عن حماية السلطة.

ب - حماية آدابه وأخلاقياته : ورغم الاتفاق بين شتى النظم الاجتماعية على ضرورة حماية أخلاقيات المجتمع وآدابه، إلا أن المجتمعات العلمانية تتفاوت في مفهومها لهذه الآداب والأخلاقيات، وذلك راجع إلى غياب المرجعية الفكرية الواحدة التي يمكن للعقل الوضعي أن يستمد منها معايير الأخلاقية. وهذا ما جعل التشريعات التي تسن لحماية الآداب والأخلاق تختلف من بلد لبلد، بل ومن زمان لآخر في البلد نفسه⁽²⁷⁾.

يضاف لعدم وجود مرجعية واحدة للقيم الأخلاقية، اختلاف تصور الفكر الوضعي بصفة عامة لهذه الأخلاقيات، عن التصور الذي تضعه لها الأديان -

(25) وذلك في ضوء النظرة التي يتبناها الفكر السائد في هذا المجتمع لطبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة.

(26) انظر في هذا المعنى: حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 294.

(27) وهذا ما جعل مؤلفي كتاب نظريات أربع للصحافة يقولون «من الصعب تعريف الأخلاق نفسها»؛ انظر: F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm. *op. cit.*, p. 55.

ولاسيما الدين الإسلامي - بحكم تأثير هذا التصور بطبيعة الغايات الدنيوية المحضة، التي تسعى هذه المجتمعات لتهيئة سبل تحقيقها لأفرادها. والتي تتطلب إتاحة الفرصة أمام الفرد للتمتع بشتى ملاذ الحياة إلى أقصى حد ممكن، في حدود القانون السائد في هذه المجتمعات - دون أدنى التفات للحياة الأخروية - وهذا يفسر لنا ما تذهب إليه هذه المجتمعات من إباحة الكثير من السلوكيات - في سبيل تحقيق الوجود الدنيوي السعيد - التي تراها الأديان جرائم أخلاقية.

وإذا كان ذلك ينطبق على المجتمعات العلمانية بصفة عامة، فإنه ينطبق على البلدان الليبرالية منها بصفة خاصة. فإذا نظرنا إلى التشريع الأميركي كمثال للحدود التي يفرضها الفكر الليبرالي على حرية الإعلام فيما يتعلق بأخلاقيات المجتمع وآدابه، فإننا نجد أن مشكلة تحديد ما هو فاحش من مواد إعلامية وما هو غير فاحش، تعد واحدة من المشكلات الكبرى التي واجهت المحكمة الدستورية العليا⁽²⁸⁾، وقد تطورت هذه المحكمة في تعريفها لما هو فاحش من التشدد إلى التهاون⁽²⁹⁾ حتى إنها أوضحت في عام 1973 في إحدى القضايا أن المواد الجنسية لا تعتبر فاحشة إذا كانت تعبر عن أدب جاد يحتوي على قيمة فنية أو سياسية أو علمية، ومعنى هذا أن المواد الجنسية التي تحتوي على قيمة لا يجوز حظرها، لأنها لا تعد فاحشة. أما المواد التي تنغمس تماما في الجنس فهي التي تعد فاحشة. ومن الواضح عدم وجود خط فاصل بين النوعين لأن المحكمة الدستورية تركت تقدير ذلك للقاضي. ونتج عنه النظر إلى بعض المواد الجنسية باعتبارها فاحشة في إحدى الولايات، بينما ينظر إلى العمل نفسه على أنه غير فاحش في ولاية أخرى وفقاً للمعايير السائدة فيها⁽³⁰⁾ وهكذا الحال في المجتمعات الليبرالية والعلمانية عامة.

(28) مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 333.

(29) حول أهم هذه التطورات انظر: P. M. Sandman, et al, *op. cit.*, pp. 174-175.

(30) انظر: R. L. Holsinger, *Media Law*, (New York: Random House, 1987), p. 330.

وللمزيد حول نظرة الفكر التشريعي الأميركي لما هو فاحش انظر: ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 183-184.

وقد كان من الطبيعي في ظل مثل هذا الفهم الذي تبناه الفكر الليبرالي للآداب والأخلاقيات، أن تتاح حريات واسعة أمام وسائل الإعلام لنشر المواد الخليعة والمثيرة دونما إحساس بأي ذنب أخلاقي.

2 - حماية السلطة

تفاوتت الفلسفات والنظم تفاوتاً بالغاً فيما يتعلق بحماية السلطة، ومرد ذلك إلى طبيعة السلطة نفسها، التي لا تعد قوة صماء ومحايدة، وإنما هي المعبر عن فلسفة النظام كله، والحامية لقيمه الأساسية والأوضاع السياسية والاجتماعية التي يرتفع بها الحكام إلى مصاف تلك القيم السياسية⁽³¹⁾.

وعموماً يمكن القول إن القيود التي تُوضع على التعبير بقصد حماية السلطة تشكل، إلى حد كبير، تبعاً للدور المنوط بها في هذا المجتمع أو ذاك. فإذا كان دورها يقتصر على الجانب الحمائي - كما هو في المجتمعات الليبرالية التقليدية - فإن عدم تقييد حرية الإعلام يصبح أجدر عنها في حالة كونها الطرف الأساسي في تحقيق الصالح المشترك، الذي هو العلة الكامنة وراء العمل على استقرار النظام وحمايته.

كما أن اعتبارها صاحبة المرجعية الفكرية في كيفية تحقيق هذا الصالح المشترك، يزيد من القيود التي تحتمي بها في هذه الحالة.

وبصفة عامة يكاد المعيار المشترك الذي تستند إليه شتى الفلسفات الإعلامية في تبرير الحد من حرية الإعلام يكون معياراً واحداً، هو معيار «الخطر الواضح المباشر» (The Clear and Present Danger). ومن الطبيعي أن تختلف الفلسفات الإعلامية في تفسيرها لما يعد خطراً واضحاً مباشراً، وما لا يعد كذلك⁽³²⁾. سواء تعلق ذلك بأمن المجتمع وسلامته، وحمايته من الأفكار الهدامة المعادية للنظام المستقر عليه، أو تعلق بأمن وسلامة السلطة وحماية وجودها.

(31) حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 294؛ وللمزيد حول ماهية السلطة: عطية، نعيم. في النظرية العامة للحريات الفردية، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 47-54.

(32) قارن: رشتي. نظم الاتصال، ج 1، مرجع سابق، ص 95-96.

ويضع معيار «الخطر الواضح المباشر» للحرية في فلسفة الإعلام الليبرالي - محور حديثنا هنا - أوسع ما يمكن من حدود، ولا يسمح للحكومة بحماية نفسها إلا في الظروف الطارئة، والتي يكون الخطر فيها عاجلاً، واحتمال الضرر الذي يتضمنها احتمالاً مباشراً. فلا يكفي أن تكون الكلمات المعنية بالتقييد مجرد نظرية أو تحريض فعلي، وإنما العبرة بالظروف المحيطة بنشر أو نطق هذه الكلمات. فما يسمح بقوله تحت ظروف معينة قد لا يسمح بقوله في ظروف مغايرة.

وهكذا فالمشكلة تكمن فيما إذا كانت هذه الكلمات المستخدمة في ظروف معينة، من طبيعتها أن تؤدي إلى خلق خطر واضح ودهام ينجم عنه أضرار محدقة بالمجتمع أو بالسلطة أم لا⁽³³⁾.

ويعد القاضي أوليفر وندل هولمز هو صاحب الفضل في وضع هذا المعيار، الذي درجت المحاكم على الاستناد إليه في تقييد حرية القول لفترة طويلة⁽³⁴⁾.

وهناك ليبرالي آخر هو ايرسكين ذهب إلى إعطاء الفرد الحق في نشر ما يشاء من آراء ومعلومات، ورأى أنه حتى لو كان هذا النشر ذا تأثير سلبي جداً على اهتمامات الدولة، فإنه لا ينبغي أن يترتب على نشره هذا عقوبة ما دام صاحب هذه المواد المنشورة أميناً ومخلصاً في أغراضه وفي نيته⁽³⁵⁾.

وعموماً يمكن القول: إن القيود التي تجيز فلسفة الإعلام الليبرالي فرضها على ممارسة الحرية الإعلامية لوقاية النظام الاجتماعي، تمثل الحد الأدنى من القيود التي تقرها الفلسفات الإعلامية الوضعية.

آليات إلزام وسائل الإعلام بعدم تخطي حدود الممارسة الإعلامية:

تعتمد فلسفة الإعلام الليبرالي في إلزام الفرد بعدم تجاوز هذه الحدود - وبشكل أساسي - على حاسة الفرد الخلقية، التي تقيم عليه نوعاً من الرقابة

(33) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 105.

(34) المرجع السابق، ص 105.

(35) F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 49-50.

الذاتية تلزمه بعدم اعتراف ما يلحق الضرر بالأفراد الآخرين أو بالنظام الاجتماعي. وإن حدث تجاوز من قبل الفرد في هذه الصدد؛ فإن الفلسفة الإعلامية الليبرالية، وفلسفة المسؤولية الاجتماعية المتطورة منها لا تجيز أي نوع من أنواع الرقابة على ممارسة الحرية الإعلامية، إلا الرقابة القضائية⁽³⁶⁾. والتي يطلق عليها البعض الرقابة الوقائية أو اللاحقة لنشر المادة الإعلامية التي يحكم فيها القضاء حماية للمجتمع⁽³⁷⁾.

وترفض الفلسفة الليبرالية الرقابة السابقة على النشر لعدة أسباب منها:

- أنها تنتهك الحق الطبيعي للإنسان في حرية القول.
- أنها تمكن الطغاة من الاستمرار في السلطة، وتجعل من الدولة عدوا للحرية بدلا من أن تكون حامية لها.
- أنها يمكن أن تعوق - ولو مؤقتا - عملية البحث عن الحقيقة عن طريق الإخلال بالتوازن في العملية الدقيقة التي عن طريقها تظهر الحقيقة في نهاية الأمر. وإذا كان للإنسان أن يكتشف الحقيقة فيجب أن تتوافر له جميع المعلومات والأفكار، وليس فقط تلك المعلومات التي يُعَدَّى بها⁽³⁸⁾.
- إن التاريخ يبين أن الصحافة التي تخضع للرقابة هي أقلها قدرة على نشر الصدق... على عكس الصحافة الحرة التي تعمل في سوق حرة. والقراء يبحثون عن الصدق ويؤيدون الصحف القادرة على الالتزام به ويقبلون عليها⁽³⁹⁾.

(36) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 108.
F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, P 53.

تعرف الرقابة بأنها «عملية مستمرة يتم خلالها اتخاذ قرارات محددة ومكررة تحدد أي المعلومات سوف يتم إنتاجها ومعالجتها وتوزيعها... والكيفية التي يتم خلالها ذلك».
Ali A. A-Kani, *op. cit.*, P 57.

(37) الداوقني، إبراهيم. قانون الإعلام: نظرية جديدة في الدراسات الإعلامية الحديثة، بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1986، ص 107.

(38) العاني. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة. مرجع سابق، ص 346.

(39) لويس. في الحريات العامة، مرجع سابق، ص 103.

- الرقابة تقوم على الكبت والتستر، وإن ضررها البالغ يعود في كثير من الأحيان على الجانب الذي يستخدمها، أكثر مما يعود على الجانب الآخر⁽⁴⁰⁾.

وكما أن الليبرالية تتخذ من القضاء رقيباً أوحداً على تجاوزات ممارسة الحرية الإعلامية، فإنها من ناحية أخرى تتخذ منه رقيباً على تجاوزات السلطة على الحرية الإعلامية، وفيصلاً في سلامة القوانين أو الإجراءات التي تسعى للحد من حرية الصحافة عن طريقها⁽⁴¹⁾.

وهكذا فالقضاء هو آلية الإلزام الوحيدة التي تبيح الفلسفة الليبرالية استخدامها للتصدي للممارسات الإعلامية الضارة، وترفض أي رقابة مسبقة، أو أي شكل من أشكال السيطرة على الحريات الإعلامية خارج هذا الإطار. وهي في رفضها للرقابة ولشتى أشكال السيطرة السابقة على النشر محقة تماماً.

ثالثاً: تقويم رؤية فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية الممارسة الإعلامية

لاشك أن كفاح الفكر الإعلامي الليبرالي لتحرير الممارسة الإعلامية من نير السلطة، يعد واحداً من أهم إسهامات الفكر الإعلامي الوضعي في إعادة كرامة الإنسان المفقودة، وصيانة حقوقه التي ظلت مهددة أغلب فترات التاريخ الإنساني على يد حكامه. غير أن مبالغتها في تحرير الممارسة الإعلامية إلى أقصى حد ممكن، خلا قيود قليلة، ومبالغتها في التوجس من خطورة التدخل الحكومي في العملية الإعلامية إلا في حالات الضرورة، اعتماداً على المبررات سالفة الذكر أدت إلى وقوع خلل واضح عند تطبيق هذا الفهم لما ينبغي أن تكون عليه حرية الممارسة الإعلامية في أرض الواقع⁽⁴²⁾:

(40) عزيز. الصحافة مسؤولية وسلطة، مرجع سابق، ص 100.

(41) انظر نماذج استخدام الدول الليبرالية للقضاء الدستوري كحامي لحرية التعبير: كوليفر، «دراسة تحليلية مقارنة لقوانين الصحافة في الديمقراطيات الأوروبية وغير الأوروبية» مرجع سابق، ص 100، 101.

(42) حول الملامح العامة لمظاهر هذا الخلل انظر:

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 78-79.

- فلم يحدث التزام حقيقي من قبل الكثير من الإعلاميين بالمسؤوليات التي افترضت فلسفة الإعلام أنهم سوف يتحملونها ذاتياً. وهذا ما جعل الكثير من المهام التي كان ينتظر المجتمع من وسائل الإعلام الاضطلاع بها للمساهمة في تحقيق الصالح العام، لم يتم الاضطلاع بها بالصورة المرجوة. أما المهام التي كانت تضطلع بها الكثير من هذه الوسائل على خير وجه .. فهي تلك التي كانت تخدم المصالح الذاتية لملاك هذه الوسائل.

- أدى كف يد السلطة السياسية عن التدخل بصورة شبه تامة في المجال الإعلامي عامة، إلى ترك الساحة خالية أمام السلطة الاقتصادية. سواء تمثلت في ملاك الوسائل الإعلامية أو في المعلنين الكبار فيها وأصحاب رؤوس الأموال، مما جعل السلطة الاقتصادية المتحكم الفعلي في ممارسة الحريات الإعلامية، بصورة كادت معها الاحتكارات أن تقضي على المنافسة الإعلامية - ومن ثم إبطال فاعلية آلية التصحيح الذاتي - وكاد السعي لجني المزيد من الأرباح أن يقضي على الدور الأساسي الذي أعطى المجتمع هذه الوسائل الحريات من أجله.

وهكذا يمكن القول بأن الواقع الإعلامي شهد ديكتاتورية اقتصادية بديلة للديكتاتورية السياسية التي كان الفكر الإعلامي الليبرالي يرتعد منها.

- شهدت ساحة الممارسة الإعلامية - نتيجة لتخفيف القيود بصورة مبالغ فيها - تجاوزات واضحة، سواء فيما يتعلق بحقوق الأفراد، أو بالنظام العام في المجتمع الليبرالي، تمثلت في المغالاة في نشر مواد الجنس والإثارة والجريمة والعنف، واقتحام الحياة الخاصة للشخصيات العامة، والإشاعات والأكاذيب عن فساد المسؤولين الحكوميين، وكشف الأسرار الحكومية والمساس - في بعض الأحيان - بالأمن القومي⁽⁴³⁾. حتى إن الرئيس الأميركي «جون كينيدي» ناشد ذات مرة الصحفيين والناشرين مراعاة الصالح العام، وأمن الدولة الذي هو من الصالح العام، وأن يفرضوا على أنفسهم رقابة تلقائية ذاتية يسألون بها أنفسهم

(43) مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 68.

دائماً : هل هذا الخبر أو ذاك مما يتعارض والصالح العام أو مما يتعارض مع أمن الدولة؟. قبل أن يسألوا أنفسهم: هل هذا الخبر صالح لجذب القراء؟. ثم ضرب الرئيس مثلاً على ذلك بأن بعض الصحف الوطنية نشرت أسراراً حربية وسياسية ما كان يستطيع أعداء أميركا، ولا العملاء الأجانب أنفسهم أن يحصلوا عليها، ولو كان ذلك عن طريق السرقة أو الرشوة أو المخابرات أو الجاسوسية أو غيرها من الطرق⁽⁴⁴⁾.

وهكذا فقد كان من الطبيعي أن يفرز تطبيق طروحات الفلسفة الإعلامية الليبرالية حول حرية الممارسة الإعلامية الكثير من الممارسات غير المسؤولة، لكونها طروحات قائمة على مقدمات يشوبها قصور واضح - وهو ما عرضنا له فيما سلف من الدراسة - وقد كانت هذه الممارسات غير المسؤولة للحرية الإعلامية عاملاً مهماً في دفع الفكر الإعلامي الليبرالي إلى تدشين فلسفة إعلامية جديدة، تعمل على تلافي هذه الممارسات، وتتماشى مع التطورات الفكرية والمجتمعية والتكنولوجية التي شهدتها العالم الغربي بنهاية القرن السابق.

المطلب الثاني

حرية الممارسة الإعلامية

في فلسفة المسؤولية الاجتماعية

لم يكن هناك بد أمام الفكر الإعلامي الليبرالي - في ضوء السلبيات التي شهدتها تطبيق التصور الكلاسيكي للحرية الإعلامية في أرض الواقع، والتي أشرنا لها توأ، وفي ضوء التطورات المجتمعية والفكرية والتكنولوجية التي شهدتها العالم الليبرالي - من طرح تصور جديد للحرية الإعلامية وحدود ممارستها.

ويجدر بنا قبل استعراض ملامح هذا التصور الجديد، أن نسترجع الملامح العامة لتلك التطورات التي ساهمت في تشكيل ذلك التصور، والتي أشرنا لها بشيء من التفصيل في أكثر من موضع في هذه الدراسة.

(44) حمزة. أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص 147-148.

أ - التطورات المجتمعية: وتمثلت في فشل المجتمعات الليبرالية في تحقيق الغايات التي نظّر لها الفكر الاجتماعي. فلم تتحقق الرفاهية المادية إلا لأبناء الطبقة البرجوازية. كما تمثلت فيما شهده العالم الغربي من حربين عالميتين، وكساد اقتصادي في ثلاثينيات هذا القرن، وتعاضم دور الدولة في هذه الأحداث على حساب دور الفرد.

ب - التطورات الفكرية: وهي في جانب منها تعد انعكاساً للتطورات المجتمعية سالفة الذكر. وقد تمثلت هذه التطورات - كما عرضنا لذلك في الباب السابق - في إعادة النظر في الافتراضات التي يتبناها الفكر الليبرالي حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، وطرح الفكر الليبرالي المحدث - على ضوء ذلك - لتصور جديد لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، يعطى للدولة دوراً مهماً في توفير المناخ الذي يُمكن الفرد من التمتع بشئى حقوقه وحرياته بصورة إيجابية.

ج - التطورات التكنولوجية: وتمثلت في التطور الذي أصاب صناعة الصحافة، حتى إنها أضحت صناعة ضخمة تتطلب إمكانيات مادية هائلة للدخول في عالمها. مما قلل - بصورة تلقائية - من فرصة تملك الأفراد للصحف التي يمكنهم من خلالها التعبير عن آرائهم، وعدم إتاحة هذه الفرصة إلا للأقلية المقتدرة. وما يعنيه هذا من أن التمتع الحقيقي بالحرية الإعلامية أصبح قاصراً على فئة ضئيلة من أبناء المجتمع الليبرالي. كما تمثلت التطورات التكنولوجية أيضاً في ظهور وسائل الإعلام الإلكترونية ذات القدرات التأثيرية العالية من ناحية، وذات القنوات المحدودة من ناحية ثانية. وما يعنيه ذلك من عدم قدرتها على توفير التعددية والتنوع التي يمكن للصحافة توفيرها⁽⁴⁵⁾.

يضاف لما سبق أن هذه التطورات التكنولوجية زادت وبشكل هائل من أعداد المشاركين في العملية الإعلامية، وزادت في الآن نفسه من قدرات هذه

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, PP. 77-78.

(45) انظر:

الوسائل ونأثيراتها⁽⁴⁶⁾. وأسهم ذلك في تغيير مدلول الحريات التقليدية وإصابتها بأزمة عيفة، وصار من الواضح أن احتكار تلك الوسائل في أيدي فئة قليلة من أفراد الشعب يجعل هذه القوة هائلة، ويسر لها سبل السيطرة على الحكم والاستبداد بحقوق الأفراد وإخضاعهم لإرادتها وتوجيهها⁽⁴⁷⁾.

أولاً: مفهوم الحرية الإعلامية

تضافرت تلك العوامل وأجبرت المفكرين الليبراليين على إعادة النظر في مفهوم الحرية الإعلامية الذي تبنته الفلسفة الليبرالية التقليدية. وطبيعة الحق الذي يستند إليه الفرد في تمتعه بها.

- ففيما يتعلق بفهم الفكر الإعلامي الليبرالي الجديد للحرية الإعلامية، نجد أنه لم يعد ينظر إليها على أنها التحرر من (freedom from) وهو ما كان يعني التحرر من شتى أشكال السيطرة والضغط، سواء أكانت صادرة من قبل الدولة أو أي مصدر آخر. وإنما أضحي ينظر إليها على أنها «التحرر من» القهر والتسلط، وليس من كل أنواع الضغوط⁽⁴⁸⁾. أي سمح الفكر الجديد بممارسة بعض الضغوط الاجتماعية على ممارسة هذه الحرية، هذا من ناحية، وأنها التحرر لأجل (freedom for) وهو ما يعني الغاية من التحرر، هي منح هذه الحرية لأجل تحقيق الأهداف التي يسعى إليها المجتمع. سواء أدركت وسائل الإعلام هذه الأهداف بصورة تلقائية، أم من خلال استقرائها لاحتياجات المجتمع⁽⁴⁹⁾.

(46) انظر: Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 1-3.

(47) انظر: العزبي. «حرية الإعلام في القرن العشرين»، مرجع سابق، ص 47-48.

وفي المعنى نفسه، انظر أيضاً: النعيمي. حرية الصحافة في لبنان، مرجع سابق، ص 23.

(48) لأن التحرر من الضغوط - كما ترى الصحافة - لا يمكن أن يحدث إلا في مجتمع يحترس، مجتمع خال من القوى المناضلة والمعتقدات. وإن كانت بعض الضغوط، كالضغوط الاقتصادية، أو الكهنوتية، أو التشريعية وما إلى ذلك قد تؤدي إلى التقليل من فعالية الحرية، مما يفرض على وسائل الإعلام والجمهور الاتحاد للتصدي لها.

(49) Commission on freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 128-129.

Ibid., p. 129.

F. S. Siebert, T. Peterson., And W. Schramm, *op. cit.*, p. 94.

وليست الغاية من هذا التحرر تحقيق المصالح الذاتية للفرد - كما ذهب لذلك الفكر الكلاسيكي - وإن كان هذا لا يمنع الفرد من السعى لتحقيق مصالحه الذاتية، بشرط ألا يكون ذلك على حساب متطلبات المجتمع منه.

وقد رأى الفكر الإعلامي الجديد أن تحقيق هذا الهدف - استخدام الحرية لخدمة غايات المجتمع - يتطلب توافر التسهيلات التكنولوجية، والإمكانات المادية، وسهولة الاقتراب من المعلومات، وما إلى ذلك .. ذلك لأن حق الفرد في التعبير أو بمعنى آخر حقه في الاتصال⁽⁵⁰⁾، يصبح بلا معنى ما دام ليس لديه القدرة على الاقتراب من وسائل الإعلام ونشر ما لديه من آراء ومعلومات.

وهذا ما جعل «الجنة حرية الصحافة» تبدي قلقها بشأن هؤلاء الذين لا يملكون إلا حرية سلبية لا تتيح لهم فرصة التمتع الحقيقي بحرية التعبير المتاحة لهم نظرياً. بينما لا يتمتع بهذه الحرية بشكل إيجابي إلا الأقلية المالكة لوسائل الإعلام، أو التي لديها القدرة - بشكل أو بآخر - على الوصول لهذه الوسائل⁽⁵¹⁾.

- أما فيما يتعلق بنظرة الفكر الليبرالي الجديد لطبيعة الحق الذي يستند إليه الفرد في التمتع بهذه الحرية، فإننا نجد هذا الفكر يرفض النظر إلى هذا الحق - كما ينظر إليه الفكر الكلاسيكي - على أنه حق طبيعي، أو أنه حق قائم على أساس نفعي. وهو ما كان يعني عدم إمكانية فرض أي التزامات إيجابية على

(50) يقصد بالحق في الاتصال الحق في حرية الرأي والتعبير، ويتسع ليشمل الحرية في إخبار الآخرين والحرية في المعرفة، والقدرة على النقاش والحوار، وسهولة المشاركة في الاتصال، وإن كان كذلك يتضمن بعض الالتزامات والمسؤوليات؛ عبد المجيد، ليلي. «سياسات الاتصال في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 81.

The Commission on Freedom of the press, *op. cit.*, p. 129. (51)

وهذا ما جعل وليم هونج كونج «لكي تصبح حراً ينبغي أن تتوافر لك مقومات الحرية. وهي المتمثلة في ممارسة هذه الحرية دونما قيد أو سيطرة من الخارج، وتتوافر الإمكانات التي تتطلبها هذه الممارسة»

W. Hoking, *op. cit.*, p. 54.

الفرد مقابل تمتعه بهذا الحق. وإنما نظر إليه على أنه «حق أخلاقي» moral right لأنه يحمل في طياته واجباً مقابل التمتع به⁽⁵²⁾ وعندما لا يرغب الفرد المتمتع بهذا الحق الإخلاص في تحمل الواجبات أو الالتزامات المصاحبة لهذا الحق فإنه يفقد المبرر الذي يمكن أن يطالبه استناداً إليه بهذا الحق. لأنه على حد تعبير اللجنة⁽⁵³⁾ في حالة غياب تحمل الواجبات الأخلاقية لا تصبح هناك حقوق أخلاقية «In the absence of accepted moral duties there are no moral rights»، وإن كان حق الفرد الأخلاقي في التعبير يسقط عند تنصله من المسؤوليات التي تقابل تمتعه بهذا الحق، إلا أن هذا الفرد يظل يحتفظ بحقه القانوني في التمتع بهذه الحرية.

ويفرض هذا الحق الأخلاقي على الفرد أن يعبر عما لديه من أفكار، وألا يكتفي بالرغبة في التعبير عنها. ولما كان ذلك يتطلب إتاحة السبل التي يمكن للفرد خلالها التعبير عن آرائه. فإن ذلك يتطلب من وسائل الإعلام الالتزام بعرض شتى الآراء والاتجاهات. وهذا ما يفرضه الواجب الأخلاقي عليها، وإن لم نفعل ذلك تكن قد خانت ثقة المجتمع فيها، وأصبحت تخدم فئة قليلة⁽⁵⁴⁾.

ولما كانت الظروف التي تتعلق بحرية الممارسة الإعلامية - والتي كانت تشجع التنوع وتبادل الآراء - قد تغيرت في ظل الثورة الاتصالية، ولما كانت النظرة إلى الحكومة على أنها العدو الأول للحرية قد تبدلت أيضاً، فإن النظرية الجديدة أصبحت ترى أن تدخل الحكومة في بعض الحالات، يعد ضرورة تفرضها عملية تهيئة المناخ الذي يمكن الفرد من ممارسة حقه في التعبير بصورة فعلية⁽⁵⁵⁾.

The Commission on Freedom of the press *op. cit.*, pp. 100-101. (52)

Commission on Freedom of the press, *op. cit.*, p. 10. (53)

Ibid. (54)

(55) انظر في هذا المعنى :

F.S. Siebert, T. Peterson and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 96.

Commission on freedom of the press, *op. cit.*, pp. 15-17.

Z. Chafee, *op. cit.*, pp. 14-15.

ولما كانت الفلسفة الجديدة لم تعد تنظر إلى عملية التصحيح الذاتي وإلى الطبيعة الإنسانية بنفس الصورة التي كانت تنظر بها الفلسفة الكلاسيكية، فقد سعت هذه الفلسفة إلى تحديد المسؤوليات التي ينبغي الالتزام بها من قبل وسائل الإعلام بصورة صريحة - وليست بصورة ضمنية كما ذهب لذلك الفلسفة الكلاسيكية - حتى يمكن الاسترشاد بها في اضطلاع وسائل الإعلام بالدور الذي ينتظره منها المجتمع الليبرالي.

وفي النهاية يمكن تلخيص تصور فلسفة المسؤولية الاجتماعية لممارسة الحرية الإعلامية في الجملة التالية «إن التمتع بالحرية يتطلب تحمل الالتزامات المقابلة لها»⁽⁵⁶⁾.

وعلى ضوء هذا التصور عملت هذه الفلسفة على تحديد صريح للمسؤوليات التي ينبغي التمتع بها مقابل التمتع بهذه الحرية، وتطوير بعض النقاط المتعلقة بحدود ممارسة هذه الحرية وإن لم تختلف كثيراً - في هذا الشأن - عن الفلسفة الكلاسيكية.

الالتزامات التي ينبغي تحملها مقابل التمتع بالحرية الإعلامية

يمكن القول في عبارة عامة: إن الالتزامات التي كانت الفلسفة الإعلامية الكلاسيكية تفرضها ضمناً على وسائل الإعلام، أصبحت التزامات صريحة على يد الفلسفة الجديدة⁽⁵⁷⁾، فقد سعت هذه الفلسفة إلى توضيح ما ينبغي على وسائل الإعلام تحمله من مسؤوليات تتطلبها عملية القيام بالمهام التي ينتظر المجتمع من هذه الوسائل الاضطلاع بها، مقابل ما يمنحه المجتمع لها من حريات⁽⁵⁸⁾.

والمتأمل في المهام «الوظائف» التي تطلب فلسفة المسؤولية الاجتماعية من

(56) F.S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 74.

(57) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 111-114.

(58) ويعكس هذا التصور الجديد لفهم الحرية التعريف الذي قدمته اللجنة الملكية البريطانية لحرية الصحافة على أنها «التحرر من القيود التي تكبل بشكل أساسي ملاك الصحف، =

وسائل الإعلام الاضطلاع بها يجد أنها لا تختلف عن الوظائف التي نظرت لها الفلسفة الكلاسيكية، غير أن فلسفة المسؤولية لا تقبل التفسير الذي يقدمه بعض ملاك هذه الوسائل لهذه الوظائف، كما أنها لا تقبل الطرق التي تسعى وسائل الإعلام خلالها للاضطلاع بهذه الوظائف⁽⁵⁹⁾.

وفي سبيل توضيح المسؤوليات والواجبات الأخلاقية التي ينبغي تحملها من قبل وسائل الإعلام والإعلاميين، ظهر العديد من موثيق الشرف والديساتير الأخلاقية التي عملت على توضيح الواجبات التي ينبغي الالتزام بها عند ممارسة العمل الإعلامي والأخلاقيات التي ينبغي التحلي بها عند القيام بهذه الواجبات، حتى يمكنها أداء المهام التي يتطلب المجتمع منها الاضطلاع بها على خير وجه⁽⁶⁰⁾.

آليات إلزام وسائل الإعلام بالمسؤوليات المقابلة للتمتع بممارسة الحرية الإعلامية

إذا كانت النظرية الكلاسيكية قد اعتمدت في إلزام وسائل الإعلام والإعلاميين بما عليهم من مسؤوليات قبل المجتمع بشكل شبه كامل على الحاسة الخلقية التي تدفع صاحبها إلى تحمل المسؤوليات بصورة تطوعية. فإن النظرية الجديدة - وكنتيجة لفهمها الجديد للحرية الإعلامية - رأت أن هناك تعاقداً ضمناً يفرض على وسائل الإعلام والإعلاميين تحمل هذه المسؤوليات قبل المجتمع مقابل منحهم الحق في ممارسة الحرية الإعلامية نيابة عنه⁽⁶¹⁾.

ورغم أن النظرية الجديدة تعول بصورة أساسية في الالتزام بهذه المسؤوليات

= ورؤساء تحريرها ومحرريها من تناول الأمور العامة، ونشر الحقائق والآراء التي بدونها لا يمكن للجمهور أن يصل إلى أحكام سليمة». بينما كانت تعرفه قبل ذلك بـ«حرية الناشر في نشر ما يريد».

J. Carran and J. Seaton, *op. cit.*, pp. 296-297.

F. S. Siebert, T. Peterson and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 74. (59)

(60) سوف يعرض الباحث لهذه الواجبات بشيء من التفصيل في معرض حديثه عن وظائف وسائل الإعلام في فلسفة المسؤولية الاجتماعية في المبحث الأول من الفصل الأخير من هذا الباب

(61) حول طبيعة هذا التعاقد انظر: L. W. Hodges, *op. cit.*, p. 19.

على الالتزام الذاتي، إلا أنها رأت ضرورة المحاسبة من قبل المجتمع على أي إخلال بهذه المسؤوليات، سواء أكان مصدر هذه المحاسبة الجمهور بصفة عامة أم جماعات الضغط، أم الهيئة التي ينبغي أن تنشأ لذلك خصيصاً وهي مجلس الصحافة، أو النقاد الداخليون في هذه الوسائل، أو الحكومة في حالة وسائل الإعلام الإلكترونية⁽⁶²⁾.

وإذا كانت سبل الإلزام - سالفه الذكر - تنطبق بشكل أساسي على الصحف، فإن المسؤولية الاجتماعية تسلك مسلكاً مغايراً في سبيل إلزام وسائل الإعلام الإلكترونية بالمسؤوليات التي يتطلب المجتمع منها الاضطلاع بها، وذلك نظراً للطبيعة الخاصة لهذه الوسائل من ناحية، ولضخامة تأثيراتها من ناحية أخرى. لذا عمدت هذه الفلسفة إلى ضمان سيطرة المجتمع على هذه الوسائل، سواء بإعطاء الدولة حق تملك هذه الوسائل ومن ثم إدارتها بالصورة التي تخدم أهداف المجتمع، أو بتمليكها لهيئة عامة مستقلة عن الدولة، أو بتمليكها للأفراد مع إلزامهم بشكل صريح بهذه المسؤوليات مقابل منحهم امتياز استغلال هذه الوسائل⁽⁶³⁾.

ثانياً: حدود ممارسة الحرية الإعلامية

رغم أن فلسفة المسؤولية الاجتماعية قد سمحت للدولة بقدر من التدخل في العملية الإعلامية، إلا أن هذا التدخل لم يكن بقصد الحد من الحريات الإعلامية، بل العكس هو الصحيح، فإذا كان مفهوم الحرية الإعلامية في النظرية الكلاسيكية كان قد مثل قيداً على تدخل الدولة، فإن تدخلها أصبح في المفهوم الجديد لهذه الحرية، والذي تبناه فلسفة المسؤولية الاجتماعية ضرورة تفرضها هذه الحرية وتهيئة المناخ المناسب لممارستها⁽⁶⁴⁾.

(62) سوف يفصل الباحث الحديث عن آليات الإلزام هذه بشيء من التفصيل في المبحث الأول من الفصل الأخير من هذا الباب.

W. Rivers, W. Schramm, *op. cit.*, p.54

(63) انظر:

P. Sandman, et al., p. 190.

(64) حول هذا المفهوم الجديد انظر: الداغوقي. قانون الإعلام، مرجع سابق، ص57.

والمأمل في الحدود التي وضعتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية كإطار لا ينبغي تجاوزه لممارسة الحرية الإعلامية، يجد أنه لا يكاد يختلف عن التصور الذي تبنته النظرية الكلاسيكية إلا في بعض النقاط. فلا زالت الفلسفة الجديدة تنظر إلى حرية الفرد كدعامة أساسية من دعائم المجتمع الليبرالي، ولا مجال للحد منها إلا بالقدر الذي ينير لهذه الحرية الاتجاه الصحيح الذي يمكنها خلاله خدمة الصالح العام. وإن كان التدخل هنا يأخذ شكل الضغط الاجتماعي، وبالقدر الذي يضمن عدم إلحاقها الضرر بالأفراد أو المجتمع.

وفيما يلي نعرض لأهم ملامح الاختلاف بين طروحات النظرية الجديدة والنظرية الكلاسيكية، حول الحدود التي لا ينبغي تجاؤها عند ممارسة الحرية الإعلامية، سواء تلك التي تتعلق بحماية الفرد، أو تلك التي تتعلق بحماية النظام الاجتماعي وآدابه.

أ - الحدود المتعلقة بحماية الأفراد

أضافت الفلسفة الإعلامية الجديدة إلى ضرورة حماية الأفراد من القذف والسب والظعن بالصورة التي عرضنا لها سلفاً، ضرورة وضع تشريع للقذف يعطي من وقع عليه الضرر حق الرد وحق تصحيح الوقائع. وقد قدمت لجنة حرية الصحافة هذا الاقتراح كبديل للتشريعات التي كانت تعالج قضية القذف، والتي كانت تعطي للمتضرر الحق في رفع دعوى مدنية للتعويض عما أصابه من أضرار، وما كان يتطلبه ذلك من تكاليف باهظة - ويبدو هذا جلياً في المجتمع الأمريكي - مما كان يدفع الكثير من الأشخاص المتضررين إلى التردد في إقامة دعوى القذف، ناهيك عن خوفهم من الابتزاز والتهديد بالفضح الذي يترتب على إقامة دعوى القذف⁽⁶⁵⁾.

كما أضافت النظرية الجديدة، من ناحية ثانية، مبدأ حماية خصوصية الفرد. ورغم أن الدعوة لحماية الخصوصية تعود إلى عام 1890 عندما نشر صامويل ورن، ولويس دي برانديس مقالة شهيرة بعنوان "The right of privacy" أخذ فيها

حق حماية الخصوصية صورته القانونية⁽⁶⁶⁾. إلا أن هذا المبدأ ينتمي فكرياً إلى الإرهاصات الأولى لفلسفة المسؤولية الاجتماعية، التي تمثلت حينئذ في صورة ردود أفعال غاضبة على المسالك الخاطئة لكثير من الصحف المتدثرة بفكر فلسفة الإعلام الليبرالي، وعلى رأسها الصحف الصفراء التي عملت على اقتحام الحياة الخاصة للمشاهير والأغنياء وابتزازهم عن طريق التهديد بنشر خصوصياتهم وفضائحتهم الأخلاقية⁽⁶⁷⁾.

ويؤكد المبدأ الجديد الذي أقرته فلسفة المسؤولية الاجتماعية على حق الأفراد في حماية خصوصياتهم، وحقهم إذا ما رأوا أن بعض الكتابات تتوغل في حياتهم الخاصة، وتسبب لهم ضرراً لا داعي له، أن يقاضوا الوسيلة الإعلامية التي سببت لهم هذا الضرر⁽⁶⁸⁾.

ب - الحدود المتعلقة بحماية النظام العام

الإضافة الواضحة فيما يتعلق بحماية النظام العام، والتي جاءت كتوصية للجنة حرية الصحافة، هي المطالبة بإلغاء أي تشريع يجرم طرق التعبير التي تدعو إلى التغيير الثوري في المؤسسات القائمة، طالما أنه ليس هناك خطر واضح ودهام بشكل يجعل العنف يترتب على هذه التعبيرات⁽⁶⁹⁾.

- أما فيما يتعلق بطروحات الفلسفة الجديدة حول القيود التي تهدف لحماية الآداب العامة للمجتمع، فيبدو أن الواقع الاجتماعي الذي يشهد مزيداً من التساهل في هذا الشأن، جعل الفكر القانوني الذي يصدر تحت مظلة هذه النظرية، يميل إلى التخفيف من هذه القيود عما كانت عليه في فترة تطبيق النظرية الكلاسيكية.

C. G. Christians, et al., *op. cit.*, p. 100.

(66)

P. M. Sandman et al., p. 179-180.

انظر كذلك :

ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 177-178.

(67) حول التجاوزات الصحفية في هذا الصدد انظر: حمزة. أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص 115-121.

(68) مكايي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 70.

Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 88.

(69)

يدلل على ذلك ما ذكره أدوين أمري من أن «الإباحية في الكتب والمجلات والأفلام أصبحت تجارة كبيرة لتغير عادات الجنس والتساهل إزاء سلوك الفرد».

آليات الإلزام المتعلقة بعدم تخطي هذه الحدود

يأخذ أي تجاوز من قبل وسائل الإعلام لحدود الحرية الإعلامية صورتين:

أولاهما: التجاوزات التي لا ترتقي إلى أن تصبح جريمة في حق الفرد أو في حق النظام العام، وتضع فلسفة المسؤولية الاجتماعية عددا من الآليات التي يمكن أن تحاسب وسائل الإعلام عليها أو تلومها، أو على الأقل تنبهها إليها لتتجنب الوقوع فيها وهذه الآليات هي: مجالس الصحافة، الاتحادات الإعلامية، النقاد الداخليين الذين يمكن أن تعينهم الوسائل الإعلامية لتنبيهها إلى أخطاء ممارسة المهنة، النقاد الخارجيين جماعات الضغط، الجمهور العام، وذلك من خلال الشكاوى أو رسائل القراء... وما إلى ذلك⁽⁷⁰⁾.

والأخرى: التجاوزات التي ترتقي لدرجة يجرمها القانون سواء تعلقت بالفرد مثل: (سب، قذف، غزو خصوصية) أو تعلقت بما يهدد النظام الاجتماعي العام. وهذه التجاوزات تعد الرقابة القضائية الآلية الأساسية التي تلزم وسائل الإعلام بعدم تجاوزها، وأي تجاوز يقابله العقاب المقرر وفي هذا الصدد لا تختلف فلسفة المسؤولية الاجتماعية عن أي فلسفة إعلامية أخرى.

يضاف إلى ذلك - فيما يتعلق بالإذاعة المملوكة ملكية خاصة - التهديد بسحب الترخيص الممنوح لها من قبل الحكومة، أو على الأقل عدم تجديده لها⁽⁷¹⁾.

أما فيما يتعلق بالسينما فإن الهيئات الرقابية، سواء أكانت رسمية أم ذاتية - مثل التي أنشأتها كبار المنتجين السينمائيين في أميركا وبعض البلدان الأوروبية - تقوم بهذا الغرض⁽⁷²⁾.

(70) للمزيد حول هذه الآليات انظر: S. L. Becker, et al., *op. cit.*, pp. 393-401.

P. M. Sandman, et al., pp. 79-82.

مكاوي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 141-158.

(71) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 192-193.

(72) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 206-207.

ثالثاً : تقويم طروحات فلسفة المسؤولية الاجتماعية حول حرية الممارسة الإعلامية

تعد طروحات فلسفة المسؤولية حول حرية الممارسة الإعلامية من أكثر الطروحات التي قدمها الفكر الإعلامي الوضعي اقتراباً من تقديم حل لإشكالية حرية الممارسة والكيفية المثلى لممارستها دون الاعتداء على هذه الحرية ودون أن تمثل هي اعتداء على المجتمع وأفراده. فقد عملت على حماية هذه الحرية من الضغوط السياسية والاقتصادية التي يمكن أن تعوق ممارستها، كما عملت من ناحية أخرى على فرض مسؤوليات أخلاقية محددة مقابل التمتع بها. وعملت على ابتكار وسائل جديدة، وتأييد الوسائل القائمة لإلزام وسائل الإعلام والعاملين بها بهذه المسؤوليات، وعدم التجاوز في ممارسة هذه الحرية. دون أن تجعل من الحكومة طرفاً يتدخل في حرية الممارسة الإعلامية لوسائل الإعلام، إلا من خلال القضاء أو في الحالات الاستثنائية.

ورغم أن هذه الطروحات ساهمت في تنبيه أذهان الناشرين وأصحاب القنوات الإذاعية والعاملين بهذه الوسائل، إلى ضرورة تحمل التزامات معينة قبل المجتمع في مقابل ممارسة هذه الحرية، وساهمت في تنبيههم إلى الأخلاقيات التي ينبغي مراعاتها عند ممارسة الحرية الإعلامية. ورغم التأثيرات الإيجابية لهذا الجهد التنظيري على الممارسة الإعلامية لبعض وسائل الإعلام وبعض الإعلاميين، إلا أن المردود الإيجابي لها كان ضعيفاً في مجمله. ولعل السبب الأساسي في ذلك يكمن في ضعف آليات الإلزام الذاتية التي اعتمدت عليها الفلسفة الجديدة⁽⁷³⁾ - إلى حد كبير - بالصورة التي لم تمكنها من الصمود أمام مصالح الكثير من ملاك هذه الوسائل والتي تهدف إلى تحقيق النفوذ أو تحقيق الربح، وما يتطلبه ذلك من السعي لزيادة أرقام التوزيع كضرورة لجذب الإعلانات مصدر الربح الأساسي، وما يعنيه ذلك من عدم التورع عن نشر أي شيء يمكن أن يزيد من انجذاب المزيد من القراء، ويجعل الوسيلة متفوقة دائماً

(73) انظر في ذلك: شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص 17-21.

S. L. Becker, *op. cit.*, p. 401.

J. Carran and J. Seation, *op. cit.*, pp. 296-297.

في منافساتها الطاحنة مع الوسائل المناظرة لها .. اللهم إلا إذا كانت المادة المنشودة مجرمة قانوناً.

والواقع أن المصدر الوحيد الذي كان - وسيظل - قادراً على إلزام العاملين في أي وسيلة إعلامية بما يشاء من مسؤوليات هو مالك الوسيلة نفسها، الذي يستطيع أن يتخذ إجراءات رادعة تصل إلى طرد أي إعلامي يخالف توجيهاته أو أمره، سواء أكانت هذه التوجيهات تصب في الصالح العام أم في صالحه الخاص⁽⁷⁴⁾.

والواقع أن مالك الوسيلة الإعلامية لن يتورع - مثله في ذلك مثل العاملين في وسيلته - عن القيام بكل ما يسهم في تحقيق مصالحه الخاصة، التي من أجلها أنشئ هذه الوسيلة، حتى لو تعارض ذلك في بعض الأحيان مع الصالح العام، طالما لا يوقعه ذلك تحت طائلة القانون. وهذا ما يعني أن الاستنجاذ بمالك الوسيلة لإلزام العاملين لديه بمسؤولياتهم قبل المجتمع يتطلب اقتناعه بضرورة الاضطلاع بهذه المسؤوليات حتى لو تعارضت مع صالحه الخاص. والواقع أن هذا أمر ليس باليسير في ظل انحصار غايات هذا المرء في حيز هذه الدنيا، وفي ظل غياب آلية لإلزامه بالصالح العام سوى القانون الذي يجرم الاعتداء السافر على الصالح العام، وهذا القانون قد يتمكن المرء من التحايل عليه.

المبحث الثاني

حرية الممارسة الإعلامية في فلسفتي

الإعلام الموجه

المطلب الأول

حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الاشتراكي

يتطلب استعراض طروحات فلسفة الإعلام الاشتراكي (الشيوعي) حول حرية الممارسة الإعلامية استعراض ملامح الفهم الذي تبناه هذه الفلسفة للحرية

الإعلامية، والالتزامات التي تضعها مقابل التمتع بها، والضوابط أو الحدود التي تضعها على هذه الممارسة، والآليات التي تلجأ إليها لضمان الاضطلاع بتلك المسؤوليات من ناحية، وعدم تجاوز هذه الحدود من ناحية أخرى. وفيما يلي نعرض لهذه النقاط بشيء من التفصيل.

أولاً: مفهوم الحرية الإعلامية

انبنى فهم فلسفة الإعلام الاشتراكي للحرية الإعلامية على ضوء المقولات التي يتبناها الفكر الاجتماعي الاشتراكي - والتي عرضنا لها سلفاً - حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة، والتصور الذي أقامه في ضوء هذه المقولات لما ينبغي أن تكون عليه طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، والذي يرى - هذا الفكر - أن تطبيقها كفيل بالوصول إلى مرحلة المجتمع الشيوعي.

فعلى ضوء نظرة الماركسية إلى الإنسان على أنه كائن يكتسب سماته من سمات المجتمع الذي ينشأ في ظلاله، وأنه لا يعدو أن يكون خلية في كيان الطبقة التي ينتمي إليها، وأنه لا يمتلك - من ثم - حقوقاً لصيقة بذاته سابقة على وجوده الاجتماعي، وإذا كانت له حقوق فإنها لا تعد حقوقاً بالمعنى المتعارف عليه، وإنما لا تعدو أن تكون امتيازات مؤقتة أو قدرات عارضة تقررها الجماعة وتسحبها عندما ترى لذلك ضرورة. وفي ضوء نظرتها لحرية الإنسان الحقيقية على إنها تتمثل في معرفة الضرورة «الحتمية» وتوجيه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً تبعاً لها في ضوء ادعاء اكتشاف الماركسية للقوانين الحتمية التي تحكم مسيرة المجتمع الإنساني، وتقوده صاعداً نحو المرحلة الشيوعية، التي يحقق الإنسان في ظلها الحرية الكاملة. وفي ضوء التفويض الذي أعطاه الفكر الاجتماعي لأولئك الذين يحيطون علماً بهذه القوانين، والذين هم أكثر قدرة على قيادة المجتمع على هداها - وهم أعضاء الحزب الشيوعي - أحزم فريق في الطبقة العاملة، للإمساك بزمام شتى الأمور في المجتمع الاشتراكي والانتقال به من المرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الشيوعية⁽⁷⁵⁾

(75) راجع ما ذكرناه حول هذه المقولات بالتفصيل في الباب السابق.

وفي ضوء نظرتها للإعلام على أنه جزء من البناء القومي، وأداة تعبير عن مضمون هذا البناء وقاعدته بالكلمة أو الصورة⁽⁷⁶⁾. في ضوء كل ذلك نظر الفكر الإعلامي الاشتراكي إلى الحرية الإعلامية على إنها حق جماعي وليست حقاً فردياً⁽⁷⁷⁾، وأنها - من ثم - ينبغي أن تمارس بالصورة التي تخدم غايات المجتمع الاشتراكي، ولتحقيق هذا الهدف فإن الحزب - القيم على شتى أمور المجتمع - يفوض من أعضائه من يراهم الأكثر قدرة على المساهمة في تحقيق هذه الأهداف في ممارسة هذه الحرية، كما أن على الحزب توفير المتطلبات المالية المادية اللازمة لممارسة هذه الحرية، هذا من ناحية، وتحديد الإطار الأمثل الذي ينبغي أن تتم على ضوءه ممارسة هذه الحرية بالصورة التي تسهم في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي، وتسهم في حماية مسيرة المجتمع من العراقيل التي يمكن أن تنجم عن الممارسات الخاطئة لهذه الحرية من قبل البعض من ناحية أخرى⁽⁷⁸⁾.

وعلى ضوء هذا الفهم الذي تبناه الفكر الإعلامي الاشتراكي للحرية الإعلامية، عمل هذا الفكر على التنظير للسبل المثلى التي يمكن خلالها ممارسة هذه الحرية بالصورة التي تخدم غايات المجتمع الاشتراكي، ولا تعرقلها. وذلك من خلال ما وضعه من التزامات مقابل ممارسة هذه الحرية، وما رسم من حدود لا ينبغي تجاوزها عند ممارسة هذه الحرية.

(76) محسن. التنمية والتخطيط الإعلامي في العراق، مرجع سابق، ص 33.

(77) مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق ص 48. وهذا ما جعل دونالد شافور يقول «إن مفهوم حرية الصحافة في العالم الشيوعي هو جزء من المفهوم الكلي للحرية... أي ما توافق الحكومة على منحه للمواطنين لتحقيق أهداف محددة».

شافور، دونالد. «حرية الصحافة في العالم الشيوعي» مرجع سابق، ص 451.

(78) وهكذا فتحدد ملامح الحرية الإعلامية أمر مفوض للحزب، بافتراض أنه ممثل للشعب والأمين على الحقيقة الماركسية. ويتطلب ذلك من الأفراد الخضوع الكامل لسيطرته لأن الفرد - كما تقول مارجريت ميد: «بالرغم من أنه يمتلك وعياً ذاتياً قوياً إلا أن إدراك التفسير الصائب للأحداث يוכל إلى قلة من قادة الحزب».

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 115.

انظر:

الالتزامات التي ينبغي تحملها مقابل التمتع بممارسة الحرية الإعلامية

من الطبيعي أن تكون ممارسة الحرية الإعلامية في ضوء الفهم الاشتراكي لها مستبطنة بقدر هائل من المسؤوليات قبل المجتمع الاشتراكي⁽⁷⁹⁾ الذي يعول على الإعلام في المساهمة في تحقيق الكثير من أهدافه.

فوسائل الإعلام مطالبة بأن تمارس دوراً طليعياً وتقدماً في عملية التغيير والتطور الثوري داخل المجتمع، ومطالبة بأن تكون أداة نشطة من أدوات نشر فكر الثورة وبرامجها⁽⁸⁰⁾.

ولا شك أن هذا يتطلب من هذه الوسائل أن تجند قدراتها كافة، بالصورة التي تعمل كوحدة واحدة للاضطلاع بهذه المسؤوليات الجسام.

آليات إلزام وسائل الإعلام بهذه المسؤوليات

وفي سبيل ضمان اضطلاع وسائل الإعلام بهذه المسؤوليات، وفي سبيل ضمان وجود صوت وحيد في شتى وسائل الإعلام، كان من الطبيعي أن يفوض الفكر الإعلامي الاشتراكي الحزب في اتخاذ التدابير اللازمة التي يتطلبها تحقيق ذلك، وذلك من خلال.

- تملك جميع وسائل الإعلام وجعلها في قبضة الحزب، كضرورة يتطلبها تحرير هذه الوسائل من استغلال البرجوازيين - هذا من ناحية - وكضرورة لإتاحة الفرض أمام جميع أبناء الشعب لممارسة الحرية الإعلامية بصورة فعلية من ناحية أخرى.

- الاختيار الدقيق للإعلاميين الذين يعينون في هذه الوسائل، بعد تدريبهم وتأهيلهم أيديولوجياً وإعلامياً، بالصورة التي تمكن كل واحد منهم من «معرفة

(79) وهكذا فالمسؤولية تأتي أولاً وسابقة على الحرية في الفكر الإعلامي الاشتراكي، انظر: رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 32.

F. S. Siebrt, T. Peterson, and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 129.

(80) محسن. التنمية والتخطيط الإعلامي في العراق، مرجع سابق، ص 33، 34.

دوره في تنفيذ الخطط الجماعية المدروسة ليعمل في تناسق مع الآخرين»⁽⁸¹⁾ بالشكل الذي يمكنه من توظيف وسائل الإعلام توظيفاً كاملاً لخدمة مصالح المجتمع الاشتراكي، وعدم نشرها لما يخالف أسس الفكر الماركسي، وتمتد الرقابة من الصحافة إلى الصحفي إلى طالب الصحافة⁽⁸²⁾.

- إقامة هيئة خاصة للدعاية والتحرك مهمتها رسم السياسات التي ينبغي أن تلتزم بها جميع وسائل الإعلام ومتابعة مدى تنفيذها لها⁽⁸³⁾

ثانياً: حدود ممارسة الحرية الإعلامية

في ظل نظرة الفكر الإعلامي الاشتراكي للحرية الإعلامية على إنها حق جماعي وليست حقاً فردياً، وفي ظل النظر إلى الحقائق الماركسية على إنها حقائق مطلقة، وإلى أعضاء الحزب الاشتراكي على أنهم الأمانة على هذه الحقيقة، كان من الطبيعي أن يذهب الفكر الإعلامي الاشتراكي إلى أنه «لا يحق لأحد أن يتكلم نيابة عن الجماهير سوى ممثلهم المنتخبين، وممثلهم المعينين (أي أعضاء الحزب الشيوعي)، وهذا يمثل بالنسبة للدول الاشتراكية الحرية الديموقراطية الحقيقية التي تتجنب حكم الطبقة الغنية من ناحية والفوضى من ناحية أخرى»⁽⁸⁴⁾.

وبالإضافة إلى وضع هذا القيد على حرية الممارسة الإعلامية عمل الفكر الإعلامي الاشتراكي على توضيح الحدود التي لا ينبغي تجاوزها في ممارسة هذه الحرية، وهذه الحدود تتعلق بحماية الفرد، وحماية النظام العام.

(81) المكاوي. حرية الفرد وحرية الصحافة، مرجع سابق، ص 159.

(82) للمزيد حول دور الرقابة في ضمان إلزام وسائل الإعلام بالاضطلاع بمسؤوليتها انظر: لويس. في الحريات العامة، مرجع سابق، ص 159-161؛ غبور. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر»، مرجع سابق، ص 52؛ المكاوي. حرية الفرد وحرية الصحافة، مرجع سابق، ص 70.

F. S Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 132.

(83) انظر: رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 42.

(84) مارتين - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 52.

أما فيما يتعلق بحماية الفرد فإنه لا يوجد بين الفكر الاشتراكي وبين بقية مدارس الفكر الإعلامي خلاف حول ضرورة حمايته من القذف والسب والتشهير، وحماية خصوصياته... وما إلى ذلك.

أما الاختلاف الواضح الذي يميز الفكر الإعلامي الاشتراكي في هذا الصدد فهو المتعلق بالفهم الذي يطرحه هذا الفكر للنظام العام. حيث لا يقصر حماية النظام العام عند حدود حماية الحياة الاجتماعية وعناصرها المادية، وإنما يمد حمايته إلى حماية العقيدة والأنظمة السياسية والاجتماعية التي تتركز حولها الدولة⁽⁸⁵⁾.

ولحماية النظام العام بهذا المفهوم - فإن الفكر الإعلامي الاشتراكي يجرم نشر كل ما من شأنه الإساءة إلى النظام الاجتماعي، أو ما يروج للأفكار البرجوازية، أو ما ينتقد العقيدة الماركسية⁽⁸⁶⁾، أو ما يتضمن دعاية مضادة للسلطات الحاكمة أو ديكتاتورية البروليتاريا⁽⁸⁷⁾ هذا بالإضافة إلى تحريم نشر كل ما يؤدي إلى تقويض أسس الدولة أو إفشاء أسرارها. وما يؤدي إلى إثارة التعصب الديني أو العنصري. كما يحرم كل ما يتميز بالغش والإباحية⁽⁸⁸⁾ وما يمنع نشر المواد الجنسية المثيرة وأخبار الجريمة ما لم تكن تحوي موعظة محددة⁽⁸⁹⁾ وحتى نقد الأعداء ذهب الفكر الإعلامي الاشتراكي إلى ضرورة أن يكون وراءه قدر من التنسيق⁽⁹⁰⁾.

وعموماً فإن أقصى ما يسمح به من نقد في وسائل الإعلام الاشتراكي لا

(85) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 100.

(86) انظر: لويس. في الحريات العامة، مرجع سابق، ص 171.

(87) وعلى ضوء ذلك نظراً إلى كل نقد موجه إلى الحكومة على أنه نقد موجه للنظام الاجتماعي نفسه؛ عصفور. أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي، مرجع سابق، ص 14.

F. S Sieber, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 117.

(88) انظر: لويس. في الحريات العامة، مرجع سابق، ص 164.

(89) انظر: مارتن - شودري. «أهداف نظم الإعلام وأدوارها».

(90) مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 53؛ عصفور. أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي، مرجع سابق، ص 17-18.

يجاوز حدود النقد الذاتي التي تنتقد الإخفاق الذي قد يشهده الواقع التطبيقي، أو ينتقد سلوك بعض صغار أعضاء الحزب، وإن كان ذلك النقد لا بد أن يكون نابعاً من الحزب نفسه، وألا يتعدى ذلك إلى نقد الشخصيات الكبيرة في الحزب، أو يتناول حياتهم الشخصية بالمناقشة إلا إذا قصد المديح. وللزعماء حق منع هذا النقد إذا قدروا ضرورة هذا المنع، خشية استغلال الطبقة البرجوازية لهذا النقد في إثارة العمال والفلاحين في الوحدات المشتركة⁽⁹¹⁾.

سبل إلزام وسائل الإعلام بعدم تجاوز هذه الحدود

الواقع أن السبل سالفه الذكر لا تضمن فقط اضطلاع وسائل الإعلام بمسؤوليتها وإنما تضمن عدم تجاوز الحدود المقررة أيضاً. وبالإضافة لذلك نجد الفكر الإعلامي الاشتراكي يلجأ - مثله في ذلك مثل باقي الفلسفات الإعلامية - إلى الرقابة القضائية. ويقر وضع عدد من القوانين التي تعاقب أي تجاوز لهذه الحدود. وعلى ضوء ذلك نجد قانون العقوبات السوفياتي يقضي في مادته الثانية والخمسين بسجن الصحفي مدة لا تقل عن ستة أشهر في حالة المخالفات البسيطة، أما فيما يعتبر جريمة فإنها تصل إلى قضاء المنحرف خمساً وعشرين عاماً في معسكر للأشغال أو لإعادة التأهيل⁽⁹²⁾.

وهكذا تحدد فلسفة الإعلام الاشتراكي ملامح حرية الممارسة الإعلامية بصورة دقيقة عن غيرها من الفلسفات الإعلامية. ويعود ذلك للطبيعة الدوجماتية للفكر الذي يقف وراء هذه الفلسفة.

ثالثاً: تقويم طروحات فلسفة الإعلام الاشتراكي حول حرية الممارسة الإعلامية

رغم التوافق المنطقي القائم بين الطرح الذي قدمه الفكر الإعلامي الاشتراكي لمفهوم الحرية الإعلامية، والمقدمات الفكرية التي انطلق منها - وهي مقولات الفكر الاجتماعي - ورغم وجود مبررات قوية لوضع الفكر الإعلامي الاشتراكي لكم هائل من المسؤوليات على عاتق وسائل الإعلام في

(91) رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 45.

(92) انظر: المكاوي. حرية الفرد وحرية الصحافة، مرجع سابق، ص 153.

ضوء الأهداف التي ينتظر من وسائل الإعلام المساهمة في تحقيقها. إلا أن المبالغة في تفويض الحزب الاشتراكي - ومن ثم تفويض قاداته - في تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي أن يبت عبر هذه الوسائل، والتحكم في ذلك بالسبل التي يراه مناسبة، اعتماداً على المبررات التي عرضنا لها سلفاً، وإغفاله إمكانية انحراف هؤلاء القادة في استخدام هذا التفويض المطلق نتيجة لقابلية الطبيعة الإنسانية للفساد، لاسيما عندما يكون في يدها سلاح خطير هو سلاح السلطة المطلقة، للأسباب التي أشرنا لها سلفاً في أكثر من موضع كانت من الطبيعي أن يؤدي إلى:

- انفراد لجنة بيروقراطية في الحزب والدولة بالسلطة واحتكارها لعملية صنع وتنفيذ القرار السياسي⁽⁹³⁾ وغياب وجود معارضة حقيقية، بل وعقاب المعارضين وتصفييتهم. وقد انعكس ذلك على ممارسة الحرية الإعلامية فأصبحت تقوم على الولاء الكامل والدائم للنظام، وعلى تسجيل الواقع بالصورة التي ترضي السلطة⁽⁹⁴⁾.
- استخدام وسائل الإعلام في بعض الأحيان - والمثال البارز في ذلك فترة حكم ستالين - كأداة من أدوات تمجيد الزعيم.
- عدم تمكن وسائل الإعلام - في ظل هذه السيطرة المحكمة - من القيام بدور مهم من الأدوار التي تقوم بها في أي مجتمع وهو كشف مواطن الخلل والقصور وفضح المنحرفين أمام أعين الرأي العام - لاسيما إذا كان وراء هذا الانحراف واحد من الكبار - مما كان له أثر سلبي في مسيرة الكثير من المجتمعات الاشتراكية ولم ينكشف إلا بعد انهيارها تماماً.

- حرمان المجتمع الاشتراكي من التعددية في الآراء ووجهات النظر التي كان يمكن أن تقترح حلولاً بديلة للكثير من المشاكل بصورة ربما تكون

(93) انظر: أبوزيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 183 .

(94) انظر: محمد، محمد سيد. الإعلام والتنمية، ط3، القاهرة: دار الفكر العربي، 1985،

أفضل من الحلول التي يتبناها القابضون على زمام السلطة في هذا المجتمع⁽⁹⁵⁾.

هذا بالإضافة إلى ما ترتب على التعسف في كبت الحريات من قبل الكثير من الحكام في الدول الاشتراكية من حرمان الفرد من التمتع بإحدى حرياته الطبيعية وهي حرية التعبير⁽⁹⁶⁾ التي تعد مقوماً مهماً من مقومات إحساس الفرد بذاتيته المستقلة.

المطلب الثاني

حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام التنموي

انبنى الفهم الذي طرحته فلسفة الإعلام التنموي للحرية الإعلامية، وللکيفية التي ينبغي أن تمارس في إطارها على ضوء المقولات التي طرحها الفكر الاجتماعي التنموي حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، والتصور الذي وضعه - على ضوء ذلك - لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، والذي ارتأى أنه كفيلاً بتحقيق الغايات التنموية التي تسعى لتحقيق هذه المجتمعات.

وفيما يلي نعرض لملامح هذا الفهم الذي طرحته فلسفة الإعلام التنموي للحرية الإعلامية ولكيفية ممارستها.

أولاً: مفهوم الحرية الإعلامية

لم ينظر الفكر الإعلامي التنموي - على ضوء المقدمات التي انبنى عليها - للحرية الإعلامية كحق فردي، كما ذهب إلى ذلك الفكر الإعلامي الليبرالي، وإنما نظر إليها كحق جماعي، وفوض الدولة في تحديد ملامح ممارسة هذه الحرية، بالصورة التي ترى أنها تخدم الغايات التنموية للمجتمع⁽⁹⁷⁾.

(95) سعودي. «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 107.

(96) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 101-102.

(97) انظر: مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 48؛ وحول نظرة هذا الفكر للحرريات الإعلامية يقول إبراهيم الداوق في مبرراً تفويض الدولة في هذه الحريات =

واستند الفكر الإعلامي في تفويضه للحرية الإعلامية إلى الدولة - كم أشرنا لذلك سلفاً - إلى الظروف التاريخية والمجتمعية التي تعيشها أغلب مجتمعات العالم الثالث، وما تعانيه في ظل هذه الظروف من تخلف ضارب بجذوره في شتى مناحي الحياة الاجتماعية، كذلك ما تعانيه من انقسامات قبلية وعرقية، وما تفتقر إليه من مؤسسات للمجتمع المدني، وما يعنيه كل ذلك من أن ممارسة الحرية الإعلامية - بمفهومها الليبرالي - قد يمثل خطراً على كيان هذه المجتمعات ويعرقل مسيرته التنموية⁽⁹⁸⁾.

غير أن الفكر الإعلامي التنموي لا يفوض الدولة في التحكم في الحريات الإعلامية بشكل مطلق - كما هو في الفكر الإعلامي الاشتراكي - لا يمانع، رغم الدور الذي ينتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع به تحت إشراف الدولة القادرة على توفير الإمكانيات المادية والبشرية التي تتطلبها، من وجود بعض المشاريع الإعلامية الخاصة⁽⁹⁹⁾، وإن كان في هذه الحالة يطلب منها الإلزام الأدبي بالمساهمة في العمليات التنموية.

المسؤولية التي ينبغي تحملها من قبل وسائل الإعلام

يتشابه الفكر الإعلامي التنموي - إلى حد ما - مع الفكر الإعلامي

= «الحريات مناصرة بالمجتمع من خلال الدولة باعتبارها ممثل لمجموع المصالح التي تكون مسؤولة عن صياغة الاتفاق الجماعي فيما بين المحرمات والأفراد وتحديد المصالح العام»؛ الدافقي. قانون الإعلام، مرجع سابق، ص 98.

(98) حول المبررات التي يحتج بها على خطورة ممارسة الحرية في البلدان النامية في شكلها الليبرالي، انظر: سكري، رفيق. «مدخل في الرأي العام والإعلام والدعاية»، بيروت: منشورات جروس - برس 1984، ص 108؛ نام، سانوو. «حرية الصحافة في العالم الثالث» في مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 431-432؛ رشتي. نظم الاتصال، ج 1، مرجع سابق، ص 97-98.

(99) بالطبع تختلف المبررات المطروحة في هذا الصدد من بلد لبلد، تبعاً للظروف التي تعيشها. وهذا ما جعل اللجنة الدولية للاتصالات توصي في تقريرها بما يلي: «إن كل بلد عليه أن يضع نظم الاتصالات الخاصة به وفقاً لأوضاعه واحتياجاته وتقاليده الخاصة، بحيث يؤدي ذلك إلى دعم وحدته واستقلاله واعتماده على نفسه»؛ ماكبرايد. أصوات متعددة وعالم واحد، مرجع سابق، ص 525.

الاشتراكي في إعلاء المسؤولية على الحرية. وذلك كضرورة يتطلبها اضطلاع وسائل الإعلام بالدور المنتظر منها في تحقيق التنمية. ويستبطن هذا الدور جميع المسؤوليات الملقاة على عاتق وسائل الإعلام والإعلاميين.

ويشمل الاضطلاع بهذا الدور القيام بعدد من الوظائف هي :

- المساهمة في القضاء على الواقع المعيق للتنمية وذلك من خلال المساهمة في القضاء على الأفكار والعادات والتقاليد المنافية لها، والمساهمة في القضاء على الظروف المجتمعية التي تقف في وجهها.
- مساندة العمليات التنموية، وذلك من خلال تهيئة الأذهان لتقبل التغير، وتعليم الأفراد المهارات المطلوبة لأحداث التنمية، ومساندة الجهود القومية الساعية لأحداث التنمية في شتى المجالات، وما إلى ذلك من الوظائف التي ستعرض لها بشيء من التفصيل في الفصل الأخير من هذا الباب.

سبل إلزام وسائل الإعلام بتحمل هذه المسؤوليات

السبيل الأساسي لضمان اضطلاع وسائل الإعلام بهذه المسؤوليات، هو إعطاء الدولة حق الإشراف عليها، ووضع الخطط اللازمة لاضطلاع وسائل الإعلام بها، وتعيين الإعلاميين المؤهلين لذلك، وتوفير الإمكانيات المادية والبشرية التي يتطلبها إنشاء هذه الوسائل لاسيما الوسائل الإلكترونية⁽¹⁰⁰⁾، وفي هذه الحالة يكون التزام العاملين في هذه الوسائل بتحمل هذه المسؤوليات التزاماً قائماً على التخصيص في أساسه، وأي شخص لا يؤدي ما عليه من التزامات يعرض نفسه للعقاب من قبل المسؤولين عن هذه الوسيلة.

أما في حالة الوسائل الإعلامية الخاصة، فإن التزام هذه الوسائل والعاملين بها بهذه المسؤوليات يكون في أساسه التزاماً ذاتياً ورغم إمكانية استخدام الحكومة لبعض السبل التي يمكن أن ترغّب خلالها هذه الوسائل في مساندتها

(100) انظر في هذا المعنى : M. Ochs, The African Press (Cairo : The American University of Cairo Press, 1985), p. 8.

في أعمالها التنموية، وذلك من خلال استخدام سلطاتها في المنح والمنع⁽¹⁰¹⁾، إلا أن هذه السبل تستخدم في إلزام هذه الوسائل بعدم نشر ما هو غير مرغوب فيه من مواد في غالب الأحيان.

ثانياً: حدود ممارسة الحرية الإعلامية

لا تختلف فلسفة الإعلام التنموي عن غيرها من الفلسفات في وضع الحدود التي تراها أمراً ضرورياً لحماية الأفراد أو لحماية النظام العام من إلحاق الأضرار بهما.

وإذا كان الفكر الإعلامي التنموي يعمل على حماية الأفراد من القذف أو السب أو غزو الخصوصية أو ما إلى ذلك من أضرار، يمكن أن تصيب الفرد من ممارسة بعض وسائل الإعلام للحرية الإعلامية بصورة خاطئة بشكل لا يختلف عن باقي الفلسفات الإعلامية، فإن موطن الاختلاف بين فلسفة الإعلام التنموي الوضعي وغيرها من فلسفات الإعلام تكمن في الحدود التي وضعتها هذه الفلسفة لحماية النظام العام.

حدود الحرية الإعلامية فيما يتعلق بالنظام العام

رغم أن فلسفة الإعلام التنموي تنطلق في تأطيرها لحدود ممارسة الحرية الإعلامية فيما يتعلق بحماية النظام العام للمجتمع، من نفس المبدأ الذي تنطلق منه باقي فلسفات الإعلام، وهو مبدأ «الخطر الواضح المباشر» إلا أن تصورهما لما قد يمثل خطراً واضحاً ومباشراً، يختلف عن تصورات باقي الفلسفات، تبعاً للتصور الذي تبناه هذه الفلسفة لما يمثل نظاماً عاماً وما يمثل تهديداً واضحاً ومباشراً له.

وعموماً يمكن القول: إن فلسفة الإعلام التنموي تميل إلى إعطاء الدولة حق تقييد الحريات الإعلامية التي تتعلق بحماية الكيان الاجتماعي، وبحماية السلطة التي تقود حركة هذا المجتمع في مسيرته التنموية، والفكر التنموي الذي

(101) عبد المجيد. سياسات الاتصال في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 57-58.

تتبناه هذه السلطة. وذلك على النحو التالي:

ففيما يتعلق بحماية المجتمع: يبيح الفكر التنموي تقييد أى عمل إعلامى يمكن أن يناهض أخلاقياته، أو يمكن أن يؤثر على وحدته وسلامته بنيانه الداخلى، لاسيما وأن أغلب بلدان العالم النامى تعاني - كما أشرنا لذلك سلفاً - من الانقسام، وبقايا القبلية، وتهدد عدداً منها الحرب الأهلية⁽¹⁰²⁾. وكل ذلك يجعل مرحلة الوصول إلى الخطر الواضح المباشر في الممارسات الإعلامية قريبة للغاية، مما يتطلب التدخل لتقييد هذه الممارسات⁽¹⁰³⁾.

أما فيما يتعلق بحماية السلطة «الحكومة»: فإن الفكر الإعلامي التنموي يبيح تقييد التجاوزات المحتملة من وسائل الإعلام، والتي يمكن أن تعرض استقرار الحكومة أو الطبقة الحاكمة للخطر. ذلك أن بعض الصحفيين في هذه الدول لا تتوافر لديهم الخلفية الكافية من المعرفة والتجربة والحكم على الأمور، بما يمكنهم من الامتناع عن النقد المدمر والملتهب الذي يمكن أن يؤدي، عندما يذاع على سكان لم يفقهوا بعد فن الاستقرار السياسي، إلى اضطراب خطر بل وإلى نشاط ثوري⁽¹⁰⁴⁾.

أما فيما يتعلق بالفكر التنموي الذي تتبناه السلطة وتسير على هده: فإن الفكر الإعلامي التنموي يميل إلى تقييد المناقشات التي تبحث المسائل الأساسية منه، كإحدى ضرورات دعم النظام، وغاية ما يسمح به في هذا الصدد. هو مناقشة بعض التفاصيل⁽¹⁰⁵⁾.

ويذهب الفكر الإعلامي التنموي إلى أن هذه الحدود سوف تقل بالتدرج بصورة طردية مع تقدم المجتمع، ومع زيادة وعي الجماهير بالصورة التي تجعلها تستقبل الانتقادات الموجهة قبل السلطة أو قبل الأفكار التي تتبنها دون أن يكون ذلك

(102) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديمقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 73-74.

(103) انظر كذلك: ناصر، منير ك. «قيم الأخبار في مقابل الأيديولوجية: منظور من العالم

الثالث» في مارتين - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 82.

(104) انظر: «حرية الصحافة في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 431، ص 433.

(105) انظر: رشتي. نظم الاتصال، ج 1، مرجع سابق، ص 99.

مدعاة لتحرك من قبلها يمثل خطراً واضحاً ومباشراً على استقرار البلاد⁽¹⁰⁶⁾.

سبل إلزام وسائل الإعلام بعدم تجاوز هذه الحدود:

- السبيل الأساسي الذي اعتمدت عليه فلسفة الإعلام التنموي في ضمان عدم تجاوز وسائل الإعلام لهذه الحدود، كما اعتمدت عليه في ضمان اضطلاع هذه الوسائل بوظائفها، هو ملكية الحكومة لوسائل الإعلام أو الإشراف عليها، وما يعنيه ذلك من اختيار العاملين بها وتلقينهم الدور المنوط بهم، وتعريفهم بالحدود التي لا ينبغي تجاوزها، وعقاب من يتجاوز أي منها بفصله من العمل أو العقوبة المناسبة لتجاوزه.

- السبيل الثاني هو وضع التشريعات التي توضح بدقة الحدود التي لا ينبغي تجاوزها من قبل وسائل الإعلام، والعقوبات التي تقابل كل تجاوز لها⁽¹⁰⁷⁾. وهذه التشريعات توجه في الأساس لتقييد التجاوزات غير المرغوب فيها التي يمكن أن تصدر عن وسائل الإعلام الخاصة البعيدة عن الإشراف الحكومي.

- السبيل الثالث استخدام الرقابة السابقة على النشر في الحالات التي يمكن أن تمثل تجاوزات وسائل الإعلام فيها تهديداً واضحاً ومباشراً للاستقرار الاجتماعي⁽¹⁰⁸⁾.

هذا بالإضافة إلى استخدام الدولة لسلطاتها في المنح والمنع كوسيلة للحد من التجاوزات غير المرغوبة التي تؤثر على العملية التنموية من قبل وسائل الإعلام الخاصة.

ثالثاً : تقويم تصور فلسفة الإعلام التنموي لحرية الممارسة الإعلامية

المتأمل في ملامح التصور الذي يطرحه الفكر الإعلامي التنموي لحرية

(106) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟»، مرجع سابق، ص 79؛ كذلك انظر: رشتي. نظم الاتصال، ج 1، مرجع سابق ص 168-169.

(107) وفي هذا الصدد يدعو «شرام» إلى وضع تشريعات لتقييد الحريات من قبل الدولة بصورة مؤقتة تنتهي بانتهاء الظروف التي تظلها. W. Schramm, *op. cit.*, p. 242.

(108) مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 127-132. M. Ochs, *op. cit.*, pp. 19-20.

الممارسة الإعلامية يجد أنه - ولحد كبير - فكر شكلته الظروف التاريخية المجتمعية التي تمر بها هذه البلدان، والغايات التي تسعى لإحرازها، والتي تحتاج لنوع من سرعة التحرك تحت قيادة واعية لتحقيقها، وما يعني ذلك من ضرورة إعطاء هذه القيادة الصلاحيات اللازمة لتحقيق هذه الغايات. ورغم التوافق المنطقي بين المقدمات والنتائج في هذا التصور، إلا أن المبالغة في إعطاء صلاحيات لهؤلاء القادة - بالصورة التي تمكنهم من التحكم في شتى الوسائل التي يمكن أن تسهم في تحقيق التنمية، ومنها وسائل الإعلام - كان من الطبيعي أن تؤدي إلى وقوع نتائج سلبية في أرض الواقع التطبيقي وعلى شتى المستويات. وفيما يتعلق بالجانب الإعلامي استخدمت هذه الصلاحيات - وعلى نحو شبيه بما حدث في فلسفة الإعلام الاشتراكي - في تحقيق المصالح الذاتية لهؤلاء القادة، هذا من ناحية، كما استخدمت كأداة لكبت الأصوات المعارضة لهم في أحيان كثيرة وذلك على النحو التالي:

- ففيما يتعلق باستخدام هذه الصلاحيات لخدمة مصالح القادة: عملت أغلب السلطات الحاكمة في بلدان العالم الثالث على التحكم بصورة شبه مطلقة في صياغة السياسات الإعلامية والاتصالية بما يحقق توجيهاتها الأيدلوجية وأهدافها السياسية، ويخدم مصالحها الاقتصادية، وذلك من خلال السيطرة الرسمية على الموارد الاتصالية ومصادر المعلومات والتشريعات القانونية، علاوة على التدخل السافر أو المستتر في مضامين المواد الإعلامية⁽¹⁰⁹⁾ وهكذا انتهى الأمر في كثير من البلدان النامية التي ادعت ضرورة توجيه الصحافة لخدمة التنمية إلى توظيف وسائل الإعلام لتدعيم النظام السياسي الحاكم والترويج لأفكاره والدفاع عن سياساته⁽¹¹⁰⁾.

- أما فيما يتعلق باستخدام صلاحياتها في كبت الأصوات المعارضة: فقد

(109) عبد الرحمن، عواطف. «الحق في الاتصال بين الجمهور والقائمين بالاتصال» مجلة عالم الفكر، مج 23، ع 1-2، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو، سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر 1994)، ص 32.

(110) قارن: أبو زيد. «التحديات الإعلامية العربية. مقارنة بين عقدي الخمسينات والثمانينات»، مرجع سابق، ص 75.

عمدت إلى استخدام شتى السبل التي تملكها من إسكات الأصوات المعارضة أو كسب ولائها، وفي كل الحالات كان يتم ذلك تحت حجة خطورة هذه الأصوات على وحدة البلاد أو التخوف على المصالح الوطنية، وما إلى ذلك. ومن الوسائل التي لجأت إليها في هذا الصدد: الرقابة الرسمية سواء السابقة على النشر أو اللاحقة عليه، أو الرقابة غير المباشرة من خلال إصدار قرارات وأوامر حول بعض النقاط التي لا ينبغي النشر حولها والتي يقال عادة بأن المصلحة القومية تقتضيها⁽¹¹¹⁾ كذلك استخدام الضغوط القانونية وسن التشريعات التي تحصر حرية التعبير في أقل الحدود، استخدام الضغوط الاقتصادية والسياسية، مثل الرشاوى والإعانات والامتيازات الخاصة، السيطرة على ورق الصحف، وسيلة الضغط المائلة في الإعلانات الحكومية، استخدام الضغوط المباشرة مثل التصاريح، سحب المطبوعات من السوق لتلقين أصحابها درس الانصياع للحكومة، فصل الصحفيين المشاغبين، الاعتقال والتعذيب، عمليات الإدماج أو الإغلاق الجبرية للوحدات الإعلامية، إخفاق أو قتل الصحفيين بواسطة مرتزقة يعملون بتحريض من الحكومة⁽¹¹²⁾.

المبحث الثالث

حرية الممارسة الإعلامية في فلسفة الإعلام الإسلامي

تشكلت طروحات فلسفة الإعلام الإسلامي حول الحرية الإعلامية والالتزامات التي ينبغي تحملها مقابل التمتع بممارسة هذه الحرية، وحدود هذه الممارسة، تبعاً للمقولات التي طرحها الفكر الاجتماعي الإسلامي حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الدولة، والتصور الذي أقامه في ضوء ذلك

(111) للمزيد حول أشكال الرقابة انظر: عبد المجيد، ليلي. الصحافة في الوطن العربي، القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1990، ص 98-99.

M. Arafa, Press in Developing Countries: An Absent Social Force or A Silent Watchdog? A Conceptual Framework in *Communication Research Issue No. 5*

(Cairo University: Faculty of Mass Communication, July 1991), pp. 37-38.

(112) انظر: نام. «حرية الصحافة في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 43-46.

لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، والذي رأى أنه كفيل بتحقيق غايات المجتمع المسلم... مجتمع الاستخلاف.

أولاً: مفهوم الحرية الإعلامية

لما كان الفكر الاجتماعي الإسلامي يغير الفكر الاجتماعي الوضعي - بشتى نظرياته - في نظره إلى ماهية الإنسان، وإلى طبيعة الحقوق التي يتمتع بها وطبيعة الغايات التي ينبغي أن يسعى لتحقيقها كما يغيره في باقي المقولات التي يبنى عليها تصوره لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المسلم، فقد كان من الطبيعي أن يطرح الفكر الإسلامي للحرية الإعلامية فهما مغايراً للفهم الذي قدمته لها شتى مدارس الفكر الإعلامي الوضعي.

فالفكر الإسلامي لا ينظر إلى الحرية الإعلامية على أنها حق للفرد، سواء أكان هذا الحق حقاً طبيعياً أم أخلاقياً، كما ذهبت إلى ذلك فلسفتا الإعلام الحر، كما أنه لا ينظر إليها على أنها حق للمجتمع كما ذهبت لذلك فلسفتا الإعلام الموجه. وإنما نظر إليها على أنها شيء أكبر من الحق الفردي.. أنها حق يرتقي ليصبح من الضرورات الحتمية لتمكين الفرد من الاضطلاع بالدور المنوط به ككائن مكلف. وهذا ما يعني أن ممارسة هذا الحق تصبح واجباً يقتضيه الاضطلاع بالدور المنوط بهذا الكائن المكلف في إقامة مجتمع الاستخلاف⁽¹¹³⁾ وهذا ما جعل الآية تقول بصيغة أمر «الوجوب» ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 104]. ويستبطن الفهم الإسلامي للحرية الإعلامية، من ناحية ثانية واجباً قبل الدولة، يتمثل في العمل على تهئية المناخ الأمن لممارسة هذه الحرية، وتوفير الإمكانيات المادية لممارستها - إن استدعى الأمر ذلك، وفي حدود إمكانياتها. كما يحرم عليها التدخل بأي صورة تحول بين الفرد وبين التمتع بهذا الحق، ما لم يكن هناك مبرر مشروع.

(113) ومن ثم فهي ليست من نوع الحقوق التي يباح لصاحبها أن يستخدمها أو لا يستخدمها، فلا يجوز لصاحب الحق أن يوقف استخدامها أو يعطله، فتعطيله مساس بالصالح العام للمسلمين؛ مصطفى. حرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص 39.

الواجبات التي ينبغي الاضطلاع بها خلال ممارسة الحرية الإعلامية

لا يقف الفكر الإعلامي الإسلامي - على ضوء فهمه للحرية الإعلامية - عند حد مطالبة الفرد بتحمل التزامات معينة قبل مجتمعه مقابل منحه حق التمتع بهذه الحرية - كما ذهبت إلى ذلك فلسفات الإعلام الوضعي على اختلافها - وإنما يرى أن ممارسة هذه الحرية هي في جوهرها واجب تقتضيه طبيعة الدور المكلف الفرد بالاضطلاع به للمساهمة في إقامة المجتمع المسلم «مجتمع الاستخلاف» والذي هو السبيل الأساسي لتحقيق الفرد لغايته العليا في هذا الوجود، وعلى رأسها رضوان خالقه تعالى.

وتتلخص الواجبات التي تقتضي من الإنسان السعي للتمتع بالحرريات الإعلامية - وذلك في حدود استطاعته - للاضطلاع بها، في المساهمة في:

- ترسيخ عقيدة التوحيد في مجتمع الاستخلاف.

- تدعيم الوظيفة العمرانية لمجتمع الاستخلاف.

- إعلاء كلمة الله في أرضه (نشر رسالة مجتمع الاستخلاف).

ولاشك أن المساهمة في هذه الأمور تتطلب بذل التضحيات الغالية من الوقت والجهد والمال، وتتطلب تحمل أي أذى في سبيلها مع الإخلاص في ذلك لوجه الخالق سبحانه وتعالى.

سبل إلزام القائمين بالاتصال بتحمل هذه الواجبات

المصدر الأساسي لضمان اضطلاع القائمين بالاتصال في وسائل الإعلام بهذه المهام هو الالتزام الذاتي من قبلهم بتحملها⁽¹¹⁴⁾ النابع من علم كل واحد منهم أن الاضطلاع بهذه المهام ضرورة تقتضيها علة خلقه في هذا الوجود ككائن مكلف. كما أنه الطريق الوحيد لتحقيق غايته العليا وهي رضوان المولى سبحانه وتعالى.

(114) انظر: حجاب. مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 34-36؛ إمام، أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 43-44.

أما إذا حدث وأخل بهذه المهام، ولم يتحمل المسؤوليات المرتبطة بها، فإن المجتمع المحيط مطالب بحثه على تلافي هذا الإخلال، سواء تمثل ذلك في صورة مبادرات فردية ممن يحيطون به، أم اتسع الأمر وتطلب التدخل من قبل بعض هيئات المجتمع وتنظيماته⁽¹¹⁵⁾.

أما إذا كان الفرد يمارس عمله الإعلامي كموظف في وسيلة مملوكة للدولة أو لهيئة عامة فإنه ملزم بالاضطلاع بهذه المهام بحكم وظيفته هذه. وأي تقصير من قبله يعرضه للمساءلة القانونية وربما للعقاب من قبل القائمين على أمر هذه الوسيلة. فمسؤوليته هنا مسؤولية قائمة - على حد تقسيم «هود جز» - على التخصص.

كذلك يمكن الاستفادة في هذا الصدد من الأدوات التي ابتكرتها نظرية المسؤولية الاجتماعية لالزام القائمين بالاتصال ووسائل الإعلام العاملين بها بالاضطلاع بمسؤولياتهم قبل المجتمع، مثل مجالس الصحافة، الاتحادات الإعلامية، تعيين نقاد داخليين، وضع دساتير محددة تبين هذه المسؤوليات بشكل صريح يسهل من عملية المحاسبة على أي تقصير في الاضطلاع بها.

ثانياً : حدود ممارسة الحرية الإعلامية وضوابطها

قبل استعراض طروحات فلسفة الإعلام الإسلامي حول حدود ممارسة الحرية الإعلامية، تجدر الإشارة إلى عدة نقاط تجعل هذه الطروحات مغايرة لطروحات فلسفات الإعلام الوضعية بأسرها : هذه النقاط هي :

1 - إن المشرعين أو المقتنين لحدود الحريات الإعلامية - وغيرها من الحريات - مقيدون في ذلك بنصوص دينية ثابتة، ولا مجال لتجاهل نص منها، أو وضع قيد لا تقره هذه النصوص⁽¹¹⁶⁾.

(115) وذلك إعمالاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المكلف بها الفرد بل والمجتمع بأسره في مواضع معينة. انظر: حجاب. مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 88،

89. إمام، أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 44.

(116) انظر في هذا المعنى: الشيباني. مفهوم الإنسان في القرآن، مرجع سابق، =

2 - إن أي تأويل لأي نص من هذه النصوص لخدمة هوى حاكم أو فئة، وكبت الحريات تحت مظلتها سوف يعرض صاحب التأويل من ناحية، وصاحب المصلحة في ذلك من ناحية أخرى لعقاب الخالق سبحانه وتعالى.

3 - إن أي إعلامي أو صاحب رأى مطالب في حالة تعرضه لأي أذى في سبيل إعلاء كلمة الحق ونشره، بالثبات والصبر، فالله - سبحانه وتعالى - قد أمنه على حياته من الاعتداء عليها من قبل أي طاغية ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145] ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ﴾ [ق: 43] وأمنه على رزقه ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ [سبا: 24]. وأمنه على مكانته - وهي وإن كانت قد لا تعدل الخوف من الموت والأذى، أو الخوف من الفقر والعلّة، إلا أن الإسلام يحرص على أن يتحرر الإنسان من هذا الخوف أيضاً. فلن يملك مخلوق لمخلوق في هذه الدنيا من الأمر شيئاً إلا بأذن الله ⁽¹¹⁷⁾ ﴿إِنْ يَصْرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَصْرِكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [آل عمران: 160]. وما دام الأمر كذلك، الحياة بيد الخالق، والرزق من خزائنه، والأمر كله مرده إليه، فلا مجال للخوف أبداً، وبهذا يستمد الفرد من هذا التأمين الإلهي زاداً يجعله يستهين بالحياة ويدفع برأيه إلى ساحة العلانية، غير مبال بما قد ينتظره ولو كان ذهاب حياته ⁽¹¹⁸⁾.

= ص 88؛ الدواليبي، معروف. **الدولة والسلطة في الإسلام**، القاهرة: دار الصحوة، دت، ص 48؛ ذلك لأن الحرية في الإسلام ليست منحة من أحد، ولا هي من معطيات الإنسان إن شاء منح وإن شاء منع، وإنما هي من مقومات خلق الإنسان ذاته، وتجد أساسها من نبع العقيدة الإسلامية وأصلها؛ سعيد. **السلطة في المجتمع الاشتراكي**. مرجع سابق، ص 110؛ فهي تابعة من عقيدة التوحيد التي لا يدين المسلم فيها إلا لله وحده، يتجرد فيها من كل عبودية لمن سواه؛ صقر، عطية. **دراسات إسلامية لأهم القضايا المعاصرة**، الكويت: مؤسسة الصباح، 1980، ص 138. ومن ثم فلا مجال أمام السلطة أن تتدخل لتقييد أي حرية من الحريات الإنسانية ما لم تقر ذلك شريعة الخالق سبحانه وتعالى؛ الدواليبي. **الدولة والسلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص 48.

(117) حاتم، عبد القادر. **الإعلام في القرآن الكريم**، د. ن، 1985، ص 314.

(118) مصطفى. **حرية الرأي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 46.

وحتى إن أصابه أذى في سبيل الجهر بالحق، فإن أجره في الآخرة عند الله عظيم، أما من أوقع به الأذى فعقابه عند الله عسير.

4 - إنه بالإضافة للحدود المتعلقة بحماية الفرد والنظام العام للمجتمع الإسلامي من الأذى، تضع فلسفة الإعلام الإسلامي مجموعة من الضوابط التي ينبغي أن يلتزم بها القائم بالاتصال أو صاحب الرأي. هذه الضوابط هي تلك التي تتعلق بذلك النوع من الجرائم اللاأخلاقية التي لا يمكن إثباتها بشكل مادي، وهذه الجرائم رغم أنه لا يمكن الادعاء أن الفلسفات الإعلامية الوضعية التي لا تدينها، إلا ما يميز فلسفة الإعلام الإسلامي يصدرها أنها تتوعد من يرتكب هذه الجرائم بالعقاب الإلهي في الآخرة، بل وربما في الدنيا أيضاً، كما أنها تفرض على المحيطين بمن يرتكب أية جريمة منها أن ينهوه عنها بالسبل الشرعية «وهذه الجرائم التي لا يمكن إثباتها هي النفاق المداهنة، الرياء، التدليس... وما إلى ذلك»⁽¹¹⁹⁾.

- تضع فلسفة الإعلام الإسلامي عدداً من الضوابط التي ينبغي أن يلتزم القائم بالاتصال بها في تأديته لعمله، وتجعل أيضاً لها عقوبتها الأخروية إن تخطاها، ومن هذه الضوابط الابتعاد عن الكلمة النابية، والعبارة الجارحة، الغلظة المنفرة، اللدد في الخصومة، العرض السخيف الذي يجري وراء إرضاء الغرائز، تجنب الشائعات المغرضة والدعايات الكاذبة، واختلاق الأباطيل، والترويع الزائف، والنيل من الخصوم بما ليس فيهم⁽¹²⁰⁾، وألا يمدح إلا من يستحق، وبالألفاظ اللائقة، حتى لا يتحول المديح إلى نفاق وتزييف⁽¹²¹⁾ وأن يتجنب السخرية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾ [الحجرات: 11] وتجنب سب الأموات، وذكر مساوئهم فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول «لا تسبوا

(119) فراج، محسن فؤاد. جرائم الفكر والرأي والنشر، القاهرة: دار الغد العربي، 1987، ص 62.

(120) التلمساني، عمر. من فقه الإعلام الإسلامي، سلسلة نحو النور (1)، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، د.ت، ص 15.

(121) مصطفى. حرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص 147.

الأموات فإنهم أفضوا إلى ما قدموا»⁽¹²²⁾.

كما تأمره فيما يتعلق بكيفية حصوله على مواده الإخبارية أو معلوماته في أي مجال من المجالات بالالتزام بعدة ضوابط مثل:

أ - عدم الحصول عليها عن طريق التصنت أو التجسس ﴿وَلَا تَجَسَّوْا﴾ [الحجرات: 12].

ب - ألا يحصل عليها دون موافقتهم خلصة، أو بالاطلاع على الوثائق والمستندات بدون إذن صاحبها أو القائم عليها.

ج - ألا يحصل عليها بأي وسيلة من الوسائل غير المشروعة مثل تقديم رشاوى في صورة هدايا⁽¹²³⁾ أو غير ذلك من السبل التي لا تقرها أخلاقيات الإسلام.

هذه هي بعض الملامح التي تميز طروحات فلسفة الإعلام الإسلامي حول حدود الحرية الإعلامية، وفيما نعرض فيما يلي لحدود هذه الحرية فيما يتعلق بحماية النظام العام للمجتمع المسلم، والتي تعرض من يتجاوزها للعقاب القانوني.

أ - حدود الحرية المتعلقة بحماية الفرد

يحرم الإسلام الاعتداء على الأفراد بالقذف أو السب أو التشهير، كما يحرم غزو خصوصياتهم ﴿وَلَا تَجَسَّوْا﴾ [الحجرات: 12] ويضع الفقه الإسلامي تقنياً واضحاً لهذه الجرائم، وللعقوبات المقابلة لها. عدا عقوبة القذف بالزنا التي حددتها الآية القرآنية ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ

(122) البخاري. صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما ينهى عن سب الأموات، حديث (1329) وكتاب الرقاق، باب سكرات الموت حديث (6151). بيروت: دار إحياء التراث

العربي، د.ت؛ النسائي. السنن النسائي، كتاب الجنائز، باب النهي عن سب الأموات من حديث عائشة، تحقيق: مصطفى محمد، القاهرة: دار الفكر، 1930، ج4، ص 53.

(123) للمزيد حول هذه الضوابط انظر: شلبي، كرم. الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، القاهرة، د.ن، 1984، ص 121.

جَلَدَهُ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ [النور: 4] أما العقوبات التي تتعلق بباقي الجرائم فإنها تخضع للتعزيز، بحيث توضع لكل جريمة العقوبات المناسبة لها.

وإذا كانت الشريعة ترى في ارتكاب هذه الأفعال جرائم في حق الفرد العادي، فإن موقفها فيما يتعلق بأعمالهم بتوجيه النقد أو القذف - عدا القذف بجريمة الزنا - أو الطعن للمسؤولين العموميين بأعمالهم المتصلة بالصالح العام موقف مختلف تماماً. فالإسلام هنا يبيح ذلك بل ويصل في بعض الحالات إلى جعله واجباً⁽¹²⁴⁾ لأنه يدخل في باب النهي عن المنكر الذي يمثل هو وقرينه الأمر بالمعروف ركنين من أركان هذا الدين، حتى إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله هما علة خيرية هذه الأمة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

ويشترط في الناقد أو القاذف أن يكون نقده مبنياً على وقائع صحيحة، أو على الأقل يعتقد في صحتها. وأن يكون حسن النية، وأن يتناسب نقده بما اشتمل عليه من عبارات القذف أو السب أو الإهانة أو ما إلى ذلك - مع ما أتاه من وقائع تناسباً كمياً وكيفياً⁽¹²⁵⁾.

ب - حدود الحرية المتعلقة بالنظام العام

تشمل حماية النظام العام :

1 - حماية أمن المجتمع واستقراره: من الاضطراب الداخلي، أو التهديد الخارجي، والحماية المادية للسلطة الحاكمة فيه.

وما لم تؤدي المادة الإعلامية المنشورة في هذا الصدد إلى اضطراب أو فتنة، فلا ينبغي أن تكون مدعاة لانتهاك الحاكم لهذه الحرية والانتقاص منها، يدلل على ذلك تلك الحادثة المشهورة عندما خرج «الخوارج» علي بن أبي

(124) حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 40.

(125) حول تفصيلات هذه الشروط، انظر: حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 414-433.

طالب - كرم الله وجهه - أرسل إليهم يقول «كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دمًا حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نبذت إليكم الحرب»⁽¹²⁶⁾.

2 - حماية عقيدة المجتمع: ويشمل ذلك كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة وهو المتمثل في الشهادة، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاة، صوم رمضان، حج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً، تحريم القتل والسرقة والزنا والقذف وشرب الخمر والكذب وسائر الفواحش⁽¹²⁷⁾.

ولا مجال هنا لأحد أن يتعرض لهذه الثوابت بنقد أو دعوة لإهمالها أو الخروج عليها أو التقليل من شأنها بأي شكل من الأشكال، تحت حجة حرية الرأي والتفكير. فالتعرض لهذه الثوابت بالطعن أو النقد تحت هذه الحجة يتناقض بشكل صارخ مع طبيعة إيمان هذا الناقد بالمسلمات الأصلية للكوزمولوجيا الإسلامية. التي هي المقدمات الأصلية التي انبنت عليها ملامح هذه العقيدة، ولاشك أن إيمان هذا الفرد بتلك المقدمات والتنكر في نفس الوقت لما انبنى عليها من نتائج هو ضرب من ضروب الخلل العقلي.

3 - حماية أخلاقيات المجتمع وآدابه: وما يعنيه ذلك من التصدي لنشر الصور الخليعة، أو الحوادث المثيرة والماجنة، وقصص الجنس، وما شابه ذلك. سواء أكان بصورة سافرة أو باللمز أو الغمز⁽¹²⁸⁾ وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: 33].

(126) انظر: الجرف، محمد شوقي. الحرية الشخصية وحرمة الحياة الخاصة: دراسة مقارنة بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الغد العربي، 1993، ص 200.

(127) قاسم. ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية، مرجع سابق، ص 46.

(128) محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 276؛ وحول الآداب التي وضعها الإسلام لنشر الحوادث وقصص الجريمة والجنس حفاظاً على أخلاقيات المجتمع انظر: كجيل، عبد الوهاب. الجريمة والجنس: الآداب القرآنية لنشر قصص الجريمة في الصحافة المصرية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1991، ص 201-288 =

وإن كانت المواد التي تدور حول هذه الأشياء تشغل حيزاً كبيراً من اهتمام وسائل الإعلام في الدول العلمانية - ولاسيما الليبرالية منها - فإن ذلك ليس له ما يبرره في المجتمع المسلم الذي يتبنى أفراده غايات مغايرة إلى حد بعيد للغايات التي تسعى هذه الوسائل للمساهمة في تحقيقها، سواء لأصحاب هذه الوسائل أم لمستقبلها في هذه الدول، والتي يتعارض بث هذه المواد مع تحقيقها سواء للمسؤولين عن بث هذه المواد أو لمستقبلها

سبل إلزام وسائل الإعلام بعدم تجاوز هذه الحدود

تشابه فلسفة الإعلام الإسلامي مع فلسفتي الإعلام الحر في قصر التدخل من قبل الدولة لإلزام وسائل الإعلام بعدم تخطي هذه الحدود على الجانب القضائي⁽¹²⁹⁾ ولا تسمح لها بأي شكل من أشكال الرقابة الأخرى⁽¹³⁰⁾ وعلى أن يتم هذا التدخل طبقاً للقواعد الفقهية المقررة حتى لا يحدث تعسفاً من قبل الدولة وتجاوزاً للحد في استخدامها لهذه الآلية الإلزامية هذه، بصورة تهدد حقوق الأفراد في التعبير عن آرائهم بحرية.

وفضلاً عن الالتجاء إلى القضاء كآلية إلزام أساسية، فإن فلسفة الإعلام الإسلامي لا تمنع الاستفادة من بعض آليات الإلزام الذاتي التي ابتكرتها فلسفة المسؤولية الإجمالية مثل مجالس الصحافة، الاتحادات الإعلامية، تعيين نقاد داخليين في الوسائل الإعلامية، وجود نقاد خارجيين يتولون مهمة انتقاد الأعمال الإعلامية الخارجة.

غير أن فلسفة الإعلام الإسلامي - بالإضافة لما سبق - تمتلك آليات إلزام خاصة بها. وتتفرد بها بين شتى فلسفات الإعلام الوضعية. وهذه الآليات نابعة من طبيعة التصور الكوني الذي تنتمي إليه هذه الفلسفة. ذلك أن منبع هذه

= قاسم. ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية، مرجع سابق، ص 151-155.

(129) انظر: إمام. أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 46.
(130) انظر: حجاب. مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 51.

الآليات ينتهي إلى المسلمة الرئيسية في الكوزمولوجيا الإسلامية، ومردودها يرتبط وبشدة بإحراز الغايات التي تبشر بها.

والمتأمل في هذه المسلمة وهي مسلمة «وجود إله فاعل» يجد أن واحداً من أهم مظاهر فاعلية خالق هذا الكون، تتمثل في علمه المطلق بكل ما حدث ويحدث وسيحدث في كونه صغر أم كبير ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [يونس: 61].

ولما كان الخالق - وكما تشير الآية - يعلم كل صغيرة وكبيرة في كونه، وكل صغيرة وكبيرة من سلوك عباده ويعاقبهم على أدنى إخلال من قبلهم بالمنهج الذي رسمه لهذا السلوك ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 8]، كما يكافئهم على كل التزام من قبلهم به أصغر أم كبير ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7] فإن هذا لاشك - يعني أن الإنسان المؤمن - سواء أكان مالكا للوسيلة الإعلامية، أم عاملاً بها، أم مديراً لها يعلم أن خالقه مطلع عليه في كل كلمة من كلماته أو حركة من حركاته أو سكنه من سكناته، وأن تحقيقه لما يسعى إليه من غايات في هذه الدنيا، وما يأمل من الفوز بالنعيم في الآخرة، سوف يجعله - أن صح إيمانه - حريصاً كل الحرص على الالتزام بهذا المنهج وعدم الخروج عليه، بل والاجتهاد في عمله بما يضمن له رضوان خالقه.

وفي هذا خير ضامن للالتزام بالحدود التي وضعها الشارع لممارسة العمل الإعلامي في المجتمع المسلم⁽¹³¹⁾.

أما إذا ضعف الوازع الديني عند من يقوم بالعمل الإعلامي أو يسهم في صنعه وتجاوز فيما ينشره، أو حتى في السبل التي يحصل خلالها على مواده الإعلامية، الحدود المشروعة، فهناك أكثر من سبيل لإلزامه بعدم تجاوز هذه الحدود هي:

(131) المرجع السابق، ص 34-36.

1 - الأفراد المحيطون به

وهم كل من لديهم علم بهذا التجاوز ولديهم القدرة على منعه - وهذا لمن له الولاية على صاحب التجاوز - أو لديهم القدرة على حثه على الانتهاء عن اقتراف هذا الفعل عملاً بحديث الرسول ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»⁽¹³²⁾، وهكذا فالرسول يطلب من كل فرد في المجتمع المسلم أن يكون «كالحارس الذي يشهر سلاحه دائماً للذود عما كلف بحراسته، فهو لا يرى منكراً من فرد ثم لا يسعى إلى تغييره، وذلك تنفيذاً لما فرضه الله عليه من الجهر بكلمة الحق دون أن يخشى في هذا أحداً إلا الله»⁽¹³³⁾.

ولاشك أن اضطلاع كل فرد بهذا الدور يمثل سباحاً متيناً يحول دون وقوع غيره - بقدر المستطاع - في اقتراف ما ينكره الشرع. ولا يعني هذا الدور أن يراقب الفرد غيره رقابة تجسس بحثاً عن العيوب بل إنها رقابة اخوة ومحبة وعطف وشفقة، ترشده إذا ضل وتنهضه إذا ذل، وتنشطه إذا مل، وتجنبه ما يؤديه⁽¹³⁴⁾ هذا بالإضافة إلى إمكانية الاستفادة في هذا الصدد - وكما أشرنا لذلك توأ - من فكرة تعيين المؤسسة الإعلامية لناقد داخلي بها لتقويم أي مادة إعلامية يقدمها هذا الإعلامي تخرج بشكل أو بآخر من الإطار الشرعي المسموح به.

2 - جماهير المجتمع المسلم

إذا لم تفلح الآليات السابقة في منع نشر المادة الإعلامية التي تمثل خروجاً

(132) النسائي. سنن النسائي، كتاب وشرائعه، باب تفاضل أهل العلم. انظر: مرجع سابق، ج8، ص111-112. أبو داود. السنن، كتاب الصلاة: باب صلاة العيدين، حديث (1040)، وكتاب الملاحم باب الأمر والنهي، الحديث (4340). مرجع سابق. مسلم. صحيح مسلم، كتاب العلم، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، دت، ص 86؛ ابن حنبل. المسند، مرجع سابق، ج2، ص 49.

(133) الدسوقي، محمد. دعائم العقيدة في الإسلام، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1990، ص213-214.

(134) حجاب. مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 89.

عن الحدود الشرعية المسموح بها، فإن هذا لا يعني أن القائم بالاتصال قد نجح في تحقيق هدفه بنشر هذه الرسالة لأن الإسلام قد أعطى للجمهور المستقبل حق المراقبة وحق الضغط الاجتماعي على أي قائم بالاتصال يحدد عن الأهداف الأساسية المعلنة التي أقرها الإسلام⁽¹³⁵⁾.

ولقد ضرب الرسول ﷺ مثلاً رائعاً يوضح ضرورة هذه المراقبة على كل متجاوز لقاعدة من قواعد الشرع، وذلك في قوله «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها. فكأن الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن يأخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»⁽¹³⁶⁾ فأنا برأى، وأنت برأى، وهم بآرائهم يجب أن يتصدوا جميعاً وألا يقفوا موقف المتفرج من رأى شاذ وإن ترك شأنه لحق الضرر بالمجتمع كله. لذا يجب أن تقوم الجماعة، وتضرب على أيدي العابثين إن اقتضى الأمر ذلك⁽¹³⁷⁾.

وتقع على قادة الرأي في المجتمع المسلم كما تقع على مؤسساته المدنية «غير الحكومية» المهمة بالإسهام في بناء المجتمع الصالح، مسؤولية في التصدي لأي انحراف من قبل أي وسيلة إعلامية أو من قبل أحد العاملين بها.

هذا بالإضافة إلى الدور الذي يمكن أن تقوم به مجالس الصحافة والاتحادات الإعلامية والناقدون الداخليون والخارجيون في تقويم أداء وسائل الإعلام في المجتمع المسلم.

وتجدر الإشارة إلى أن أي تقصير من قبل أي فرد، أو جهة من الجهات السابقة المنوط به مسؤولية مراقبة وسائل الإعلام والعاملين بها، والعمل على تقويم أي خلل أو قصور يصدر عنها، سوف يسجل عليه من قبل من لا يعزب

(135) المرجع السابق، ص 27 .

(136) البخاري. صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والإستهام، حديث (2361)، مرجع سابق.

(137) مصطفى. حرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص 63.

عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء، ويجعل صاحبه عرضة لسخطه وعقابه.

* * *

من خلال استعراض الملامح العامة لطروحات فلسفات الإعلام الوضعية حول حرية الممارسة الإعلامية وأهم أوجه القصور التي تتعاور تطبيقاتها، والطروحات المناظرة لها في فلسفة الإعلام الإسلامي عبر صفحات هذا الفصل، يمكن أن نخلص إلى عدة نتائج هي:

- إن ممارسة الحرية الإعلامية في الإسلام لا تقف عند كونها حقاً للفرد - كما ذهب إلى ذلك الفكر الإعلامي الليبرالي - وإنما ترتقي في كثير من الأحيان، لتصبح واجباً تقتضيه طبيعة الدور المنوط بالإنسان ككائن مكلف في هذه الحياة.

- إن أي تقصير من قبل الفرد في الواجبات الموكلة إليه خلال ممارسته للعمل الإعلامي، لا يعد فقط إخلالاً بحق المجتمع عليه - كما تذهب إلى ذلك فلسفات الوضعية - وإنما يمتد ليصبح تفریطاً في جنب الله تعالى ويجعله عرضة لسخطه عليه. ومن ثم يجعله يخفق في تحقيق الغاية العليا التي كان ينبغي أن يضحي ولو بنفسه من أجل نيلها، ألا وهي... رضوان الله تعالى.

على الجانب الآخر لا يقف مردود اضطلاع بهذه الواجبات عند نجاحه في تحقيق ما يصبو إليه من أهداف في هذه الحياة، وإنما يمتد - إن أخلص في ذلك لوجه الله - إلى فوزه برضوان الله تعالى والخلود في جنته.

- إن الفهم الذي يتبناه الفكر الإعلامي الوضعي - ولا سيما الليبرالي منه - والمائل في النظر إلى حرية الرأي والتعبير كحق لا ينبغي أن تحد ممارسته حدود ولا أن تعيقه ثوابت - إلا في أضيق نطاق - هو انعكاس طبيعي للمسلمة التي ينطلق منها العقل الوضعي في كل نشاط يقوم به وهي مسلمة «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة». و إذا كانت هذه المسلمة تفرض على الفكر الوضعي أن يفهم الحرية الإعلامية على هذا النحو. فإن المسلمة المقابلة لهذه المسلمة في الكوزمولوجيا الإسلامية تفرض على العقل المسلم أن يتخذ من الحقائق العليا

التي لديه الماثلة في الوحي، نبراساً له في إعمال الفكر في أية قضية يريد التعبير عنها.

- إنه لا مجال لتدخل الدولة بسلطانها - وكما يحدث في الفكر الإعلامي الوضعي - لإزالة حد من الحدود الشرعية للممارسة الإعلامية أو لوضع قيد لا تقرها الشريعة عليه. وأي تدخل من هذا القبيل يفرض على المجتمع المسلم مقاومته بالسبل المشروعة، ويعرض المسؤولين عن هذا الفعل لغضب الله وعقابه.

- إن هناك سلسلة متكاملة الحلقات من آليات إلزام الفرد بعد تجاوزه الحدود المشروعة في ممارسته للحرية الإعلامية، تأتي على قمته رقابة الخالق التي لا تقف عند مراقبة أي خلل أو تقصير من قبل القائمين على أمور وسائل الإعلام، وإنما تمتد لترقب أي خلل أو تقصير يقع من قبل أولئك الذين لهم دور - صغر أم كبر - في إلزام هذه الوسائل بهذه الحدود، وهو ما يستحيل توفره في أي فلسفة إعلامية أفرزتها أو ستفرزها الكوزمولوجيا العلمانية.

- إنه يمكن الاستفادة من آليات الالتزام الذاتي التي ابتكرتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية في إلزام وسائل الإعلام الإسلامي، بصفة عامة، بالاضطلاع بالمسؤوليات المنوطة بها من ناحية، وإلزامها بعد تجاوز الحدود المشروعة لهذه الممارسة، من ناحية أخرى. كما يمكن الاستفادة من الآلية التي ابتكرتها فلسفة الإعلام الاشتراكي في رسم السياسات التي ينبغي أن تهتدي بها وسائل الإعلام في عملها في إقامة آليه مشابهة وهي «هيئة الدعوة» مهمتها رسم السياسات التي ينبغي أن تسترشد بها صحف الدعوة الإسلامية الحكومية منها أو الخاصة، ويمكن إعطائها بعض الصلاحيات في إلزام هذه الوسائل بتحمل المسؤوليات التي ينتظر منها الاضطلاع بها. بشرط ألا يكون ذلك منفذاً للتدخل الحكومي في شؤون الصحف الخاصة منها.

حرية تملك وسائل الإعلام

تمهيد

تعدّ عملية طرح تصور أمثل لحرية تملك وسائل الإعلام واحدة من أهم الإشكاليات التي واجهت الفكر الإعلامي بشتى مدارسه. ذلك لأن احتمالية استخدام الطرف الذي يمنحه الفكر الإعلامي حق تملك هذه الوسائل - فرداً كان أم حكومة - بصورة تخدم مصالحه الذاتية، ولو على حساب مصالح الجماهير التي ينبغي أن تخدمها هذه الوسائل، أمر وارد جداً ويصعب وضع ضوابط محكمة تحول دون وقوعه.

غير أن هذا لم يمنع كل فلسفة من فلسفة الإعلام من الاجتهاد في طرح التصور الأمثل لملكية وسائل الإعلام وذلك في ضوء المقدمات التي انطلقت منها، وفي ضوء الأهداف التي سعت للإسهام في تحقيقها.

وعبر صفحات هذا الفصل نتناول طروحات فلسفات الإعلام الوضعية حول هذه الإشكالية تناولاً نقدياً ومقارناً مع طروحات فلسفة الإعلام الإسلامية وذلك عبر ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الحر.

المبحث الثاني: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الموجه.

المبحث الثالث: حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي.

المبحث الأول

حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الحر

المطلب الأول

حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الليبرالي

يتطلب الحديث عن طروحات فلسفة الإعلام الليبرالي حول حرية تملك وسائل الإعلام، استعراض ملامح هذا التصور بصفة عامة، واستعراض العوامل التي أسهمت في تشكيله، ثم تقويم هذا التصور في ضوء النتائج التي أفرزها تبنيه في أرض الواقع.

أولاً: ملامح تصور فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية تملك وسائل الإعلام والعوامل التي أسهمت في تشكيله

أ - ملامح تصور فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية تملك وسائل الإعلام

يمكن القول - باختصار: إن التصور الذي تبنته فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية تملك وسائل الإعلام يقصر حق تملك هذه الوسائل على الفرد، ويقف من الملكية الحكومية لهذه الوسائل - ولاسيما الصحافة - موقف التحريم، ويرفض أي شكل من أشكال التدخل من قبلها في حرية تملك هذه الوسائل. سواء تمثل ذلك في منح تراخيص لملكها، أم تقديم معونات لملاكها، أو ما إلى ذلك من سبل يمكن أن تؤدي بشكل أو آخر إلى الانتقاص من استقلالية هذه الوسائل والتدخل في حرية تملكها.

ب - العوامل التي أسهمت في تشكيل تصور فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية التملك

1 - التصور العام الذي يتبناه الفكر الاجتماعي الليبرالي لحرية التملك

انبنى التصور العام الذي تبناه الفكر الاجتماعي الليبرالي لحق الملكية، على ضوء نظرة هذا الفكر إلى طبيعة الإنسان ككائن سابق في وجوده على المجتمع،

ويمتلك حقاً طبيعياً لا مجال لانتزاعها منه . . . وأن واحداً من أهم هذه الحقوق هو حقه في الملكية. ولما كان هذا الكائن هو مخلوق عقلائي وأخلاقي في الآن نفسه، فإن ذلك سوف يجعله - غالباً - يستغل ما يملك على النحو الأمثل الذي يحقق له النفع. ودونما ضرر بالآخرين، وبالصورة التي تصب في خدمة الصالح العام في النهاية.

وعلى ضوء نظرة الليبرالية للدولة كشر لا بد منه، وأن أي تدخل من قبلها يمكن أن يفسد عمل الطبيعة، ولاسيما القوانين التي تحكم المنافسة الحرة، فقد عمدت إلى منع الدولة من تملك وسائل الإنتاج إلا في المشاريع غير الربحية الضرورية للمجتمع. ورأت أن الوسيلة الأمثل لتحقيق التقدم المنشود - وهو غاية الليبرالية - هي الملكية القائمة على أساس فردي.

وقد دعم تصور هذا للملكية الخاصة، نظرتها إليها كشرط مهم من شروط الحرية. ذلك لأن الاعتراف بمجال خاص يستقل به الفرد دون تدخل من أحد يتطلب أن تتوزع الملكية، ولا تتركز في يد واحدة، ولو كانت يد الدولة.. فتتوزع الملكية شرط من شروط الحرية⁽¹⁾.

وعلى ضوء هذا التصور العام للملكية ذهب الفكر الإعلامي الليبرالي إلى أن أي فرد - سواء أكان مواطناً أم شخصاً أجنبياً - لديه الرغبة في تملك أي وسيلة من وسائل الإعلام ينبغي أن يجد الفرصة متاحة أمامه بشكل تام ما دام يملك مالاً كافياً. ونجاحه وفشله يعتمد على قدرته على الحصول على الأرباح التي تعتمد بدورها على إرضاء الجماهير⁽²⁾ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رفض الفكر الليبرالي أي تدخل من قبل الحكومة في تملك وسائل الإعلام - ولاسيما الصحف - لأنه رأى أن أي تدخل من قبلها وبأي شكل كان، يمكن أن يجعلها تؤثر بشكل أو بآخر في الحرية الإعلامية، بالصورة التي تتواءم مع توجهاتها. كما أن إعطاءها حق تملك هذه الوسائل كفيل بأن يقضي على روح المنافسة،

(1) انظر: البلاوي. «الليبرالية بين الحيوية والعجز»، مرجع سابق، ص 42 .

(2) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 52.

ولاسيما أن وسائلها لن تكون في حاجة للسعي إلى تحقيق أرباح، وذلك للإمكانات الضخمة التي يمكن أن توفرها لها⁽³⁾.

2 - المفهوم الذي تتبناه فلسفة الإعلام الليبرالي للحرية الإعلامية

لما كانت فلسفة الإعلام الليبرالي تنظر إلى الحرية الإعلامية على أنها حق طبيعي للفرد لا مجال لحرمانه من التمتع به، ولما كانت إمكانية تمتع الفرد بهذا الحق بصوره كاملة تتطلب انتفاء الضغوط الخارجية، ولما كان إعطاء الحكومة أي وسيلة من وسائل السيطرة على وسائل الإعلام، يعني إعطاءها أداة مهمة يمكن خلالها إعاقة الفرد عن تمتعه بحقه الطبيعي في التعبير عما يجول بخاطره. فقد كان من الطبيعي أن يعمل الفكر الإعلامي الليبرالي على إعطاء الفرد حق تملك ما يشاء من وسائل الإعلام بالصورة التي تمكنه من التمتع بممارسة حقه هذا. وكف يد الحكومة عن التدخل بأي شكل يمكنها من حرمانه من هذا الحق⁽⁴⁾.

3 - الوظائف المنتظرة من وسائل الإعلام الاضطلاع بها

تعد الوظائف التي ينتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها للإسهام في تحقيق غايات المجتمع الليبرالي، من أهم العوامل التي تشكل على هداها التصور الذي تبنته فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية التملك.

- فالوظيفة ذات الأهمية البالغة المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها، وهي وظيفة المساعدة على اكتشاف الحقيقة، وتنوير الأذهان على هداها. تتطلب من كل فرد لديه رأى أو معلومة يمكن أن تسهم في اكتشاف الحقيقة أن يبثها عبر الوسيلة التي تناسبه. ولاشك أن ذلك يتطلب تعدد الوسائل وتنوعها -

(3) هولستين، ميلتون. «اقتصاديات وسائل الإعلام في أوروبا الغربية» في مارتين - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، 348.

(4) وهذا التوجس من تدخل الحكومة في كبت الحريات الفردية، مرده إلى الافتراضات التي يتبناها الفكر الاجتماعي الليبرالي حول طبيعة الدولة، والتي عرضنا لها في بداية الفصل الثالث من الباب السابع.

وذلك لن يتحقق إلا بعدم الحجز على ملكيتها - بالصورة التي تجعل هناك إمكانية لبث كل الأفكار والآراء، والتي تعد الأساس في الوصول إلى الحقيقة كاملة⁽⁵⁾.

- إن الدور المنتظر من الصحافة في خدمة النظام السياسي الديمقراطي يتطلب تعدد القنوات الإعلامية بالصورة التي تمكن جميع الفئات السياسية، والتغيرات الفكرية من التعبير عن أفكارها وبرامجها بحرية تامة دونما خضوع لتعسف الحكومة، في حالة الملكية الحكومية، واحتمالية عدم سماحها لظهور أي فكر أو توجه أو نقد معارض لها إلى حيز الوجود⁽⁶⁾.

- إن الدور المنتظر من وسائل الإعلام الإطلاع به، والمتمثل في المحافظة على الحريات المدنية، وما يتطلبه ذلك من القيام بدور «كلب الحراسة» Watchdog الذي يحذر الجمهور كلما تعرضت حرياته للخطر، يتطلب عدم الخضوع وسائل الإعلام لأي ضغط من قبل الحكومة. ويتطلب أن تكون هناك حرية تامة في تملك هذه الوسائل، حتى إذا ما حدث وأغفلت إحداها الحديث عن انحراف ما، تناولته الأخرى. ليس فقط فيما يتعلق بالتجاوزات الحكومية ولكن فيما يتعلق بأي تجاوز أياً كان مصدره من المحتمل أن يؤثر على حريات الجماهير ومصالحتها تأثيراً سلبياً.

- إن تطوير الخدمات التي يمكن أن تقدمها وسائل الإعلام للجماهير، وفي شتى المهام المطلوب منها الاضطلاع بها، تتطلب تعدد هذه الوسائل بالصورة التي تخلق روح المنافسة، التي تعد العامل الأساسي في تطوير الخدمات الإعلامية للجماهير. ومن ثم قيام هذه الوسائل بالدور المطلوب منها في المجتمع على الوجه الأمثل.

(5) حول أهمية التعددية في الوصول إلى الحقيقة انظر:

P. M. Sandman, et al., *op. cit.*, p. 168.

J.C Merrill, *Global Journalism : Survey of the World 's Mass Media*, *op. cit.*, p. 25.

Ibid., p. 25

Ibid., p. 25.

(6)

وهكذا، وعلى ضوء هذه العوامل، كان من الطبيعي أن تتبنى فلسفة الإعلام الليبرالي تصوراً يقدس الملكية الفردية لوسائل الإعلام. ويحرم أي تدخل من قبل الحكومة بصددھا.

ثانياً: تقويم تصور فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية التملك

الواقع أن التصور الذي تبنته فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية تملك وسائل الإعلام، والذي تشكل على ضوء العوامل سالفة الذكر، هو تصور لا يخلو من الوجهة فلاشك أن الوظائف المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها، ولاسيما وظيفتي: البحث عن الحقيقة، وحماية الحقوق المدنية من تجاوزات الحكومة. وما يتطلبه ذلك من قيام هذه الوسائل بدور المراقب لتصرفات الحكومة وفضح انحرافاتھا، يستدعي وجود تعددية في هذه الوسائل ويستدعي أيضاً، عدم إتاحة الفرصة أمام الحكومة للتحكم في حرية تملك الأفراد لهذه الوسائل بأي شكل من الأشكال.

غير أن المبالغة في التوجس من الحكومة لدرجة حرمانها من أي حق في التدخل في شؤون وسائل الإعلام حتى لو كان تدخلاً تنظيمياً، اعتماداً على الطروحات القاصرة التي يتبناها الفكر الاجتماعي الليبرالي حول طبيعة الدولة، وطبيعة الإنسان. كان من الطبيعي أن تؤدي إلى إفراز الكثير من السلبيات في ميدان التطبيق - رغم مالھا من مزايا - بالصورة التي عرقلت وسائل الإعلام عن الاضطلاع بالدور المنوط بها في تحقيق غايات المجتمع الليبرالي. بل وبالصورة التي أصبحت معها الكثير من هذه الوسائل عائقاً أمام التغيير الاجتماعي، وخطراً على الأخلاق العامة⁽⁷⁾.

ولا تعود إخفاقات تطبيق هذا التصور في أرض الواقع إلى كونه انبنى على مقدمات قاصرة، فقط، وإنما تعود، وبصورة أساسية لطبيعة الغايات التي بشرت الكوزمولوجيا العلمانية بها معتنقھا في هذه الدنيا والتصور الذي تبناه الفكر الاجتماعي الليبرالي للسبل المثلى لتحقيقھا، وما ذهب إليه هذا التصور - فيما

F. S. Siebert, T. Deterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 78.

(7) انظر :

ذهب - من أن الملكية الفردية تعد واحدة من مقومات تحقيق هذه الغايات، بما فيها ملكية وسائل الإعلام. وذلك لاعتقادها أن استخدام هذه الوسائل للصالح الخاص سوف يخدم في النهاية الصالح العام، وينطبق ذلك على شتى أشكال الملكية في المجتمع الليبرالي⁽⁸⁾.

غير إنه - وفي ظل انحصار غايات الفرد في حيز هذه الدنيا - لم يؤد الاستخدام الأناني لوسائل الإعلام - مثلها في ذلك مثل غيرها من وسائل الإنتاج - وكما هو متوقع إلى تحقيق الصالح العام في النهاية، وإنما استخدمت هذه الوسائل في تحقيق أهداف لملاكها. بصورة تعارضت، وتعارض في كثير من الأحيان مع الصالح العام نفسه.

فقد استخدمت هذه الوسائل من قبل البعض كأداة لتحقيق السلطة والنفوذ كما استخدمت من قبل البعض الآخر كأداة لجني الأرباح.

وفيما يلي نعرض لهذه الاستخدامات بشيء من التفصيل :

أ - وسائل الإعلام كأداة لتحقيق النفوذ :

وفي هذا الصدد استخدم بعض ملاك هذه الوسائل وسائلهم كأداة لنشر وجهات نظرهم، على حساب وجهات النظر المعارضة، كما استخدمت كأداة للتأثير على القرار السياسي للحكومة⁽⁹⁾، ولأسيما فيما كان يمس مصالح مالكي هذه الوسائل أو مصالح الرأسماليين الذين يملكون الكثير منها أو على الأقل يمثلون المصدر الرئيسي لتمويلها عن طريق الإعلانات، الذي كان يرون أنه يمكن أن يعرقل تمكنهم وسيطرتهم في عالم الاقتصاد. وهذا ما جعل امتلاك صحيفة يعد وسيلة مهمة من وسائل جعل هذه القرارات تأتي معبرة عن مصالحهم⁽¹⁰⁾، كما أنه يعد، من ناحية أخرى، وسيلة مهمة من وسائل توجيه

(8) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 98-99.

(9) غبور. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر»، مرجع سابق ص 95.

(10) صالح، سليمان. «الإعلام الدولي وسيطرة شركات متعددة الجنسيات» مرجع سابق ص 12.

الرأى العام بالصورة التي تماشى مع هذه المصالح⁽¹¹⁾.

وفي سبيل ذلك لم تتورع بعض الصحف عن العمل على مقاومة التغيير الاجتماعي، والعمل على استمرار الأوضاع القائمة التي تخدم مصالح مالكيها ومموليها من الرأسماليين.

ب - تحقيق الأرباح

رغم أن السعي لتحقيق أرباح هو أحد الوظائف المنتظرة من وسائل الإعلام أن تقوم بها، كسبيل وحيد لدوام المنافسة فيما بينها، بما يضمن تحسين الخدمات الإعلامية التي تقدمها لجماهيرها، إلا أن الربح انقلب عند كثير من أصحاب هذه الوسائل من وسيلة لاستمرار مشاريعهم في خدمة قرائها إلى غاية في ذاته⁽¹²⁾.

وقد أدت سيطرة هذه الغاية إلى عدة نتائج سلبية مثل:

أ - نشر المواد التي تجذب أكبر عدد من أفراد الجمهور: فالصحف التي تسعى لتحقيق أكبر قدر من الأرباح من الطبيعي أن تعمل على نشر كل ما يريده جمهورها، كضرورة لجذب أكبر عدد منه. وما يعنيه ذلك من زيادة التوزيع وما يترتب عليه من زيادة الإعلانات ومن ثم زيادة الأرباح. وفي سبيل ذلك عملت مثل هذه الوسائل على نشر المزيد من المواد الإعلامية ذات الجراء العاجل مثل أخبار الجريمة والعنف⁽¹³⁾، والفساد والكوارث وأخبار الجنس والفضائح،

(11) حمزة. أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص 12.

(12) ذلك لأن المشاريع الصحفية الناجحة تدر من الأرباح ما لا يمكن لمشاريع أخرى مثل الصناعات التحويلية أو الإتجار بالعقارات أن تحققه: الرميحي، محمد. «نمور شرسة من الورق تبدأ حرب الفضاء: صناعة الصحافة بين وهم الديمقراطية واحتكار السلطة». مجلة العربي، عدد 419 أكتوبر 1993، ص 12.

(13) انظر: M. L. Defleur and S. B. Rokeach, *Theories of Mass Communication*, 4 the Edition (New York: Longman, 1982), p. 178.

وحول استخدامات الجريمة والعنف في وسائل الإعلام الغربية، وأثارها على هذه الوسائل R. E Hiebert and C. Reuss, *op. cit.*, pp. 123-158. وعلى الجماهير انظر:

ولاسيما فضائح المشاهير⁽¹⁴⁾، حتى إن هناك صحفاً تخصصت في نشر مثل هذه المواد ولم تتورع عن نشر أي شيء يمكن أن يزيد من إقبال الجماهير عليها وهي التي سميت الصحف الصفراء⁽¹⁵⁾.

ب - سيطرة الإعلانات: كان من الطبيعي في ظل السعي الدؤوب لدى الكثير من الصحف لتحقيق المزيد من الأرباح أن يعمل أصحاب المصدر الرئيسي لهذه الأرباح وهم المعلنون - ولاسيما الكبار منهم - على إملاء شروطهم على مثل هذه الصحف لنشر ما يتماشى مع مصالحهم وتجاهل ما يتعارض مع هذه المصالح⁽¹⁶⁾.

وقد وصل ضغط المعلنين في بعض الأحيان - كما لاحظ «ويل ايروين» - إلى حد المطالبة بالتغيير الكامل في سياسة التحرير، وقد جاء بعد «ايروين» عدد من النقاد الذين كان جوهر: اتهامهم للصحافة «أنك لا تستطيع أن تصدق ما تقرأ في الصحف، لأن المعلنين وكبار رجال الأعمال مسيطرون على الصحافة» وقد وصل الأمر ببعض رجال الأعمال إلى اللجوء إلى الرشوة الصريحة، من أجل الترويج لوجهات نظرهم، وفرض الرقابة على الأفكار المعارضة لهم⁽¹⁷⁾.

(14) حول استخدام الجريمة والعنف ومواد الإثارة، انظر: *Ibid.*, pp. 161-170

(15) حول السبل التي تتبعها هذه الصحف في جذب الجماهير، انظر: حمزة. أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص 116-120؛ انظر كذلك: ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 359؛ وقد لاحظ «دي توكفيل» في مؤلفه الشهير «الديموقراطية في أميركا» سعي الصحفيين إلى إرضاء شهوات قرائهم، فنراه يقول «تنجلي سمات الصحفي الأميركي في اتجاهه الجاف السافر إلى شهوات قرائه، فنراه يغفل كل المبادئ السامية ويهاجم الأفراد في أعراضهم ويتعقبهم في منازلهم وفي حياتهم الخاصة، يفضح رذائلهم، ويكشف عن نقاط ضعفهم وليس هناك أدعى للأسف والرثاء من سوء استخدام قوة التفكير «تأثير الصحافة» في أذواق الشعب الأميركي وفي أخلاقه».

دي توكفيل. الديمقراطية في أميركا، ترجمة: أمين مرسى قنديل، ط2، القاهرة: دار كتابي، 1984، ص 180.

(16) انظر: F. S. Siebert, T. Petereson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 79.

(17) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 359-361.
= وللمزيد حول تأثيرات الإعلان على أداء وسائل الإعلام، انظر:

ج - الاحتكار: السبيل الثالث والأكثر خطورة الذي لجأ إليه ملاك وسائل الإعلام الساعون لتحقيق المزيد من الأرباح والنفوذ، هو إقامة الاحتكارات الإعلامية، وقد أسهمت التطورات التكنولوجية التي شهدتها صناعة الصحافة، وزيادة تكاليف العمل الإعلامي، وازدياد المنافسة بين الصحف لجذب المزيد من القراء، ومن ثم المزيد من الدخل الإعلاني، إلى الاتجاه نحو إقامة التكتلات الصحفية التي تسهم في تقليل نفقات الصحف، وتسهم في تحسين الخدمة الإعلامية، بالصورة التي تعفي التكتل قدرات تنافسية عالية⁽¹⁸⁾.

وقد كان من الطبيعي أن يؤدي الاتجاه الاحتكاري إلى التركيز في ملكية وسائل الإعلام بشكل مطرد، وقد لاحظ «صمويل بيكر»⁽¹⁹⁾ أن هذا التركيز يزداد بثبات خلال القرن العشرين كما يحدث في باقي الصناعات وبدون أي علامة لهبوطه.

ومن الطبيعي أن يكون مصير الصحف غير القادرة على المنافسة في ظل وجود الاحتكارات ذات الإمكانيات الضخمة هو السقوط، أو الاندماج في تكتل إعلامي آخر⁽²⁰⁾

وقد كان من الطبيعي - أيضاً - أن ينبجم عن الاتجاه نحو إقامة الاحتكارات - رغم أنه يُمكن الصحف التي تنضم تحت لوائه من القدرة على تطوير نفسها

Commission on Freedom of the press, *op. cit.*, pp. 52-57. =

S. L. Becker, *op. cit.*, p. 342.

P. M. Sandman, et al., *op. cit.*, p. 126

شواتز، توني. وسائل الإعلام: الرب الثاني، سلسلة كتب مترجمة (783)، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، د.ت، ص 71-73.

(18) حول الأسباب التي دفعت إلى ظهور الاحتكارات الصحفية وما ترتب عليه انظر: Commission on Freedom of the press, *op. cit.*, p. 48.

S. L. Becker, *op. cit.*, p. 335.

البادي. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، مرجع سابق، ص 111-116.

S. l. Becker, *op. cit.*, p. 330. (19) انظر:

Commission on Freedom of the press, *op. cit.*, p. 49. (20) انظر:

الريحي. نمور شرسة من الورق تبدأ حرب الفضاء، مرجع سابق، ص 18.

باستمرار - نتيجة حتمية تتمثل في انهيار التعددية، ومن ثم تهديد حق الاختلاف، والتنوع في الآراء وتنافسها في سوق حرة مفتوحة⁽²¹⁾، مما يعدّ المقوم الأساسي لاضطلاع وسائل الإعلام بأهم أدوارها على الإطلاق في المجتمع الليبرالي وهو الإسهام اكتشاف الحقيقة.

وفي ظل هذه الاحتكارات أصبح الدخول إلى السوق الإعلامية والنجاح فيها أمراً أشبه بالمستحيل، وأصبحت حرية الصحافة نفسها مهددة لا من قبل سيطرة السلطة السياسية فحسب وهي ما تسعى فلسفة الاعلام الليبرالي تحريرها منها بل من قبل سيطرة السلطة الاقتصادية أيضاً⁽²²⁾. وهذا ما أدركته فلسفة الإعلام الاشتراكي رغم أنها أخفقت في إدراك خطورة السيطرة السياسية على حرية الصحافة.

هذه هي أهم النتائج السلبية التي ترتبت على تبني تصور فلسفة الإعلام الليبرالي لحرية تملك وسائل الإعلام، والتي كانت من الدوافع المهمة التي أسهمت في ظهور فكر إعلامي جديد يحاول إدخال بعض التعديلات على هذا التصور، بصورة تمكنه من تلافي هذه السلبيات أو بعضها على الأقل.

المطلب الثاني

حرية تملك وسائل الإعلام

في فلسفة المسؤولية الاجتماعية

كان من الطبيعي أن يعمل الفكر الإعلامي الليبرالي الجديد، في ظل الإخفاقات التي شهدتها تبني التصور التقليدي لحرية التملك في أرض الواقع، وفي ظل تغير ظروفات الفكر الاجتماعي الليبرالي حول طبيعة الملكية بصفة عامة، وفي ظل التطورات التكنولوجية التي أصابت صناعة الصحافة، من

(21) انظر: حمزة. أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص 91-92.

B. M. Compaine, *Who Owns the Media? Concentration of Ownership in the Mass Communication Industry* (New York : Harmony Books, 1979), p. 34.

(22) انظر : H. Hardt, *Social Theories of the Press*, (London : Sage Publication, 1979), p. 70.

ناحية، وجلبت معها وسائل إعلامية جديدة، من ناحية أخرى، على طرح تصور جديد يتماشى مع هذه التغيرات من جانب، ويعمل على تلافي سلبيات التصور الكلاسيكي من جانب آخر.

و فيما يلي نعرض لأهم انعكاسات هذه التغيرات على التصور الذي تبنته فلسفة المسؤولية الاجتماعية لحرية تملك وسائل الإعلام، بشيء من التفصيل.

1 - تغير نظرة الفكر الاجتماعي الليبرالي لطبيعة الملكية

أدت التعديلات التي أدخلت على طروحات الفكر الاجتماعي الليبرالي على يد الليبراليين المحدثين حول طبيعة الإنسان - سواء فيما يتعلق بطبيعة الحقوق التي يتمتع بها، أو فيما يتعلق بسماته - وطبيعة الحقيقة - وطبيعة الدولة والتي عرضنا لها سالفاً - إلى وضع تصور جديد لما ينبغي أن تكون عليه طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، ولاسيما فيما يتعلق بالمجال الاقتصادي. فلم يعد ينظر، على ضوء هذا التصور، إلى حرية التملك كحق طبيعي، وإنما أصبح ينظر إليها كوظيفة اجتماعية، ينبغي أن تهدف - شأنها شأن باقي الحقوق - إلى خدمة الصالح العام للجماعة، أكثر من كونها حقاً فردياً لصاحبها⁽²³⁾، تخوله قدرات الاستغلال والتصرف كما يحلو له.

وهذا ما جعل الفكر الليبرالي المحدث - كما أشرنا لذلك سلفاً - يطلب من الفرد أن يحد من تطلعاته إلى الحرية، سواء حرية التملك أو غيرها، في ضوء المصالح الاجتماعية، شعوراً منه بالمسؤولية قبل الصالح العام⁽²⁴⁾.

وقد أباح الفكر الليبرالي المحدث للدولة - على ضوء نظريته لطبيعتها - التدخل في الحريات الاقتصادية للأفراد، بالقدر الذي يمكنها من تلافي سلبيات التصور الكلاسيكي لحرية التملك، وأبرزها ظهور الاحتكارات وقتل مبدأ المنافسة.

(23) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 91.

انظر كذلك: مجموعة باحثين، مرجع سابق، ص 210.

(24) انظر: أبو شهيو وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 276.

وهذا ما جعل أغلب أفراد المجتمع الليبرالي ليس لهم من التملك إلا الحرية السلبية، وينطبق هذا على وسائل الإعلام كما ينطبق على أي وسيلة إنتاجية في المجتمع الليبرالي.

وقد كان من الطبيعي أن تتغير نظرة الفكر الإعلامي الليبرالي لحرية تملك وسائل الإعلام في ظل هذا التغير الذي أصاب الفكر الاجتماعي الليبرالي عامة. وأصبح ينظر هذا الفكر إلى وسائل الإعلام على أنها أدوات الإرادة والمصلحة العامة - لا الفردية - وأنها مطالبة بالعمل لا بالوكالة عن الأفراد الذين يمتلكونها ويديرونها وإنما عن الجمهور الذي منحها حق الحرية⁽²⁵⁾.

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف ذهب هذا الفكر الجديد إلى إعطاء الدولة الحق في التدخل لإجبار هذه الوسائل على تحمل مسؤولياتها قبل المجتمع، ما لم تعمل هذه الوسائل على تحمل هذه المسؤوليات بصورة ذاتية⁽²⁶⁾.

2 - التطورات التكنولوجية التي أصابت صناعة الصحافة

أصبحت صناعة الصحافة في ظل التطورات التكنولوجية التي شهدتها النصف الأول من هذا القرن صناعة ضخمة، مكنت من إنتاج صحف أكثر سرعة وأكبر حجماً، وأجود طباعة، كما ساعد ذلك على ظهور الصحف ذات التوزيع الضخم - لاسيما في ظل انتشار التحضر وارتفاع نسبة التعليم⁽²⁷⁾ - التي يمكن أن تخدم جمهوراً واسعاً.

وقد أدى ذلك إلى ازدياد تكاليف إنتاج الصحف مما جعل الوافدين إلى عالم الصحافة يجدون صعوبة بالغة في الولوج إلى هذا العالم. وتبوء مقعد متميز فيه. بل وربما أسهم ذلك في فشل بعض الناشرين القدامى في الصمود والاستمرار.

(25) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 121-222. انظر أيضاً: غبور. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر»، مرجع سابق، ص 119.

(26) F. S. Siepert T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 95.

(27) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 111.

وهذا ما جعل تطلع أي فرد لإنشاء صحيفة جديدة - على حد تعبير جيمس كران - (28) وهماً منذ بداية عصر تصنيع الصحافة.

وقد أسهم ذلك في تركيز ملكية الصحف في أيد قليلة نسبياً، وانخفاض أعداد الصحف بصورة واضحة. وقد أسهم التطور التكنولوجي أيضاً في تطور الصناعات ومن ثم صحافة الإعلانات وضخامة تأثيراتها على وسائل الإعلام.

وفي ظل هذه التطورات التي أسهمت في ظهور الاحتكارات وهددت حق الفرد في التعبير عن رأيه، وأثرت على التعددية والتنوع بشكل واضح، استنجد الفكر الإعلامي الجديد بالحكومة لإعادة التوازن والقضاء على هذا الخلل، سواء من خلال دعوتها للتدخل لضرب الاحتكارات الإعلامية، أم بدعوتها لتقديم تسهيلات لإقامة المزيد من الصحف، أو حتى السماح لها بتملك صحف خاصة بها (29).

3 - ظهور وسائل الإعلام الإلكترونية

شهد النصف الأول من القرن العشرين ظهور وسيلتين مهمتين من وسائل الاتصال هما الإذاعة والتلفاز وهما وسيلتان تميزتا بقدرات تأثيرية، وقدرة على الانتشار تفوق تأثيرات وانتشار وسائل الإعلام المطبوعة.

وتتسم هاتان الوسيلتان (الإذاعة والتلفاز) بندرة قنواتها التي يمكن استخدامها للوصول للجماهير، ذلك لأن الزيادة في أعداد هذه القنوات عن حد معين تؤدي إلى تداخل الترددات فيما بينها، مما يهدد جميع القنوات بالعمل بصورة غير فعالة. ولما كانت هذه القنوات تعد من مصادر الطبيعة ولم يبذل فرد أو جماعة من الجماعات جهداً في توفيرها، ولما كانت محدوديتها تعني عدم إمكانية إتاحة الفرصة أمام المجتمع لاستخدامها كما هو شأن في وسائل الإعلام المطبوعة. فقد كان من الطبيعي ألا تترك هاتان الوسيلتان بدون تدخل من قبل الدولة، سواء بتملك هذه الوسائل، أو على الأقل تنظيم تردداتها

J. Curran and J. Seaton, *op. cit.*, p. 287.

(28)

Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 80, 90.

(29)

وتخصيصها⁽³⁰⁾، وذلك بالصورة التي تراها تخدم الصالح العام وهو الهدف الأساسي الذي تنظر أي فلسفة إعلامية لتحقيقه.

التصور الذي تبنته فلسفة المسؤولية الاجتماعية للملكية

على ضوء العوامل سالفة الذكر عملت فلسفة المسؤولية الاجتماعية على وضع التصور التالي:

ففيما يتعلق بالصحف: أباح هذه الفلسفة للحكومة التدخل لضرب الاحتكارات إذا ما كان ذلك ضرورة تقتضيها عملية المحافظة على التعددية والتنوع، وذلك من خلال استخدام قوانين الاحتكار العامة، وهذا ما انتهت إليه لجنة حرية الصحافة «لجنة هتشنز»⁽³¹⁾، أما اللجنة الملكية البريطانية لحرية الصحافة فرغم أنها اتخذت في اجتماعها الأول (1947-1949) الموقف نفسه الذي ذهبت إليه لجنة هتشنز، ورأت أن قانون الاحتكارات، الذي صدر في عام 1948 ويتعلق ببحث الاحتكارات في الصناعة والتجارة ولا يمس الصحافة، يوفر أداة كافية لبحث أية أوضاع احتكارية تظهر في مجال الصحافة، على أساس اعتبار الصحف منتجات، إلا أن لجنة 1962 الملكية أوصت في تقريرها الصادر في 1963 بإنشاء لجنة تختص بالنظر في اندماج وبيع وشراء الصحف ولها الحق في الموافقة أو الرفض - كيفما يتبين لها - على أي عملية بيع أو اندماج بالصورة التي تراها تخدم الصالح العام⁽³²⁾. غير أن هذه التوصية تم تجاهلها، ولم يتم إلا تقديم مشروع لقانون يتعامل مع الاندماج والاحتكار أقر في 1965، واكتفى هذا القانون - بدلاً من إنشاء لجنة كما أوصت اللجنة الملكية - بالنص على إحالة طلبات اندماج أو شراء أو بيع الصحف إلى لجنة الاحتكارات القائمة بالفعل بمقتضى قانون 1948 مع إدخال بعض النصوص الخاصة بالصحافة⁽³³⁾.

(30) رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الغربية، مرجع سابق، ص 25.

(31) Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 83.

(32) صالح. أزمة الصحافة في النظم الرأسمالية، مرجع سابق، ص 124، 138.

(33) وذلك مثل نص ضرورة الحصول على موافقة وزير التجارة في حالة تحويل ملكيته =

وقد أباح الفكر الإعلامي الجديد للدولة حق تملك وسائل إعلامية خاصة بها تعبر خلالها عن سياستها⁽³⁴⁾، أو تسعى خلالها إلى إتاحة الفرصة أمام التعددية المفقودة في ظل سيطرة الاحتكارات الضخمة. كما طالبها بتقديم التسهيلات اللازمة التي تشجع على إنشاء المزيد من الوحدات الإعلامية الجديدة⁽³⁵⁾.

وعلى الجانب الآخر طالب الفكر الجديد وسائل الإعلام بتنظيم نفسها بشكل ذاتي حتى لا تعرض نفسها للتدخل الحكومي الذي قد يحد من التدخل في حرياتها. كما طالبها بحمل التزامات أخلاقية قبل جماهيرها، وإتاحة الفرص أمام هذه الجماهير للتعبير عن آرائها المتنوعة⁽³⁶⁾.

أما فيما يتعلق بملكية وسائل الإعلام الجديدة : فقد ذهب الفكر الإعلامي

= أي صحيفة، فيما عدا الدوريات، والسماح بهذا التحويل دون موافقة الوزير إذا كان المالك الجديد لا يزيد توزيع الصحف التي يملكها عن 500 ألف نسخة. كذلك النص على إقامة لجنة للاندماج والاحتكار. يقتصر دورها على التوصية للوزير بالموافقة أو الرفض على التحويل. كما تضمن القانون بعض الاستثناءات المخول وزير التجارة فيها، مثل حقه في الموافقة على طلبات التحويل دونما عرض على لجنة الاحتكارات إذا كان توزيع هذه الصحيفة يقل عن 25 ألف نسخة، وإذا كانت الجريدة غير قابلة للحياة اقتصادياً بدون هذا التحويل، أو ذلك بدون عرض الأمر على لجنة الاحتكارات أيضاً. المرجع السابق، ص 140-142.

(34) وفي ذلك تقول لجنة حرية الصحافة - على ضوء النظرة الجديدة لطبيعة الدولة - «لا يوجد شيء في التعديل في تقاليدنا السياسية يحرم الحكومة من المشاركة في تملك وسائل إعلامية خاصة بها تعبر خلالها عن سياستها كمصدر من مصادر المعلومات. ومثل هذه المشاركة ليست خطراً على حرية الصحافة».

Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 81.

Ibid., p. 84.

(35)

(36) طالبت اللجنة من الصحف النظر إلى نفسها على أنها تمارس خدمة عامة ذات طابع مهني بمعنى أنها ملزمة بتأدية هذه الخدمة العامة، وأن تكون أكثر تسامحاً مع الأفكار والمواقف التي تختلف معها، واقترحت عليها القيام بتمويل أنشطة تجريبية جديدة ذات مستوى ثقافي رفيع، وأن توجه هذه الوسائل الثقافية إلى الأقليات في المجتمعات المحلية التي لا تتوافر فيها وسائل إعلامية كثيرة، حتى لا تظل هذه الأقليات حبيسة الذوق العام الذي تخلقه الوحدات الكبيرة. انظر: Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 90-94.

الجديد إلى إعطاء الدولة الحق في التدخل لتحديد السبيل الأمثل الذي يمكن خلاله استخدام الإذاعة والتلفاز بالصورة التي تلبى متطلبات الصالح العام.

وفي هذا الصدد ذهبت الدول الغربية مذاهب شتى في تملك هاتين الوسيلتين، فأميركا مثلاً - رغم أنها أقرت حق الأفراد في الملكية الخاصة لها، إلا أنها جعلت هذه الملكية خاضعة لرقابة وتوجيه الدولة، وجعلت للدولة الحق في أن تفرض عليها بث بعض البرامج المرتبطة بسياساتها الداخلية والخارجية، وذلك من خلال هيئة عامة مؤلفة من سبعة أعضاء يرشحهم مجلس الشيوخ، ويصدر قرار بتعيينهم من رئيس الدولة. أما في فرنسا فقد قررت في 4 فبراير 1959 جعل مؤسسة الإذاعة والتلفاز مؤسسة عامة⁽³⁷⁾. أما بريطانيا فقد وضعتهما تحت إشراف هيئة عامة مسؤولة بصورة غير مباشرة أمام الحكومة. أما كندا فتبنت نظاماً مزدوجاً يجمع بين نموذج الهيئة العامة التي تعمل في ظلها المحطات الوطنية، والمشاريع الخاصة ولها المحطات المحلية⁽³⁸⁾.

ويمكن القول أن أغلب الدول الأوروبية تميل إلى تبني نموذج الإذاعة العامة بدلاً عن النموذج التجاري الأمريكي⁽³⁹⁾.

أما فيما يتعلق بالسينما: فقد فرضت الرقابة على هذه الوسيلة من قبل الحكومات في أميركا وبعض الدول الأوروبية بصورة رسمية في بداية عصرها، ثم أنشئ في أميركا أداة للرقابة الذاتية، كذلك أنشئ في إنجلترا وبعض الدول الأوروبية مجالس للرقابة الذاتية، وقد اتفقت جميعها على مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي لا ينبغي انتهاكها⁽⁴⁰⁾ وإن لم يشهد الواقع التزاماً حقيقياً بها.

(37) انظر: المتيت، أبو اليزيد علي. النظم السياسية والحريات العامة، دن، د.ت.، ص 231.

(38) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 194.

(39) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 158.

وللمزيد حول وضع الإذاعة في البلدان الليبرالية بصفة عامة. انظر:

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 64-67.

رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الغربية، مرجع سابق، ص 41-48.

(40) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 206، 207.

تقويم تصور فلسفة المسؤولية الاجتماعية لحرية تملك وسائل الإعلام

رغم أن فلسفة المسؤولية الاجتماعية نجحت - إلى حد ما - في طرح تصور يتلافى الكثير من سلبيات التصور السابق حول حرية تملك وسائل الإعلام نظرياً. إلا أن توجسها من التدخل الحكومي كأداة لتحقيق هذا التصور في أرض الواقع وربما بشكل مبالغ فيه، واعتمادها بشكل كبير في تلافى سلبيات التصور الكلاسيكي على مطالبة الصحافة بالالتزام الذاتي بتنظيم نفسها، وسيطرة وتجذر الوضع الاحتكاري الذي أفرزه التصور السابق على أرض الواقع أيضاً، أدى إلى تقليل فعالية التحسينات التي أدخلها هذا التصور إلى حد كبير.

ويما يتعلق بالصحف: لم يشهد الواقع الإعلامي تخلصاً من الاحتكارات، كنتيجة طبيعية لتقييد تدخل الحكومة في ضرب هذه الاحتكارات بقوانين الاحتكار العامة. وهذا ما حدث - وبشكل واضح - في الولايات المتحدة⁽⁴¹⁾ مما جعل الاتجاه الاحتكاري لا يزال مستمراً في نموه واطراده نحو تركيز أعنف وأشد⁽⁴²⁾. أما القانون البريطاني الذي صدر عام 1962 الخاص بالاحتكارات الصحفية فقد احتوى على الكثير من الثغرات، ولم تستطع الحد من تركيز الملكية⁽⁴³⁾. التي أفقدته فاعليته، ولم يستطع - من ثم - الحد من تركيز الملكية.

= ومن هذه المبادئ: «صيانة حرمة نظام الزواج والبيت، فيجب ألا تعالج الأفلام مواضيع الزنا والمسائل الجنسية المحرمة، عن طريق ذكرها أو تبريرها أو عرضها عرضاً جذاباً. ويجب تقييد المشاهد التي تعرض نزوات الشهوة والعواطف الجامحة (كما يجب عدم إبراز محاولات التغرير والعنف أبداً بأكثر من الإحياء. وبين الممنوعات المباشرة أية إشارة أو عرض لأنواع الشذوذ الجنسي والريق الأبيض أو الاختلاط الممنوع. وأن الرذيلة والكفر ممنوعان، كما أن هناك عدد من الكلمات التي لا ينبغي أن تستعمل مثل «اللعة» أو الحميم التي تحشّر حشراً في سياق الحديث، والعري، باستثناء المناظر التي يكون فيها شيئاً عادياً بين المواطنين... إلخ».

المرجع السابق، ص 207-208.

(41) انظر: W. E. Francios, *Mass Media Law and Regulation* 3rd (Columbus, Grid Publishing.), pp. 651-674.

(42) البادي. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، مرجع سابق، ص 192.

(43) صالح. «أزمة حرية الصحافة في البلدان الرأسمالية»، مرجع سابق، ص 146.

ويستثنى من ذلك القانون الفرنسي الذي صدر عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، والذي وضع نصوصاً تتعامل بدقة مع كيفية ضرب الاحتكارات⁽⁴⁴⁾.

- أما فيما يتعلق بدعوة مالكي الصحف لتحمل مسؤوليات معينة قبل جماهيرهم، مثل: إعطاء الآراء والتوجهات حق الوصول إلى الجماهير عبر هذه الوسائل، فإنها لم تجد أيضاً التزاماً حقيقياً من قبل هؤلاء المالكين⁽⁴⁵⁾.

كما أن رغبة هؤلاء الملاك في جني الأرباح لم تشهد تغييراً، وظلت هي الرغبة المسيطرة، وكثيراً ما كان الصالح العام هو ضحية تحقيق هذه الرغبة⁽⁴⁶⁾.

أما فيما يتعلق بالوسائل الجديدة (الإذاعة والتلفاز) فقد أدى التوجه الذي سمح بالملكية الخاصة، إلى أن أصبحت هذه الوسائل أدوات مهمة لجلب الأرباح، ولاسيما أنها تعد في هذا الصدد مشروعات عالية الربحية. فالتلفاز كما يقول «شيلر»: «من بين كل وسائل الإعلام باختلاف درجات ربحيتها يعد آلة هائلة لجمع المال»⁽⁴⁷⁾. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف «يجرى تنظيم التلفاز التجاري - وذلك هو التعبير المناسب تماماً - من أجل تسليم الجمهور الغفير من المشاهدين للمعلنين. والبرامج هي المادة التي «تملأ بها الفراغات» بين

(44) ومن هذه النصوص: أ. وجوب نشر أسماء أصحاب المؤسسة الصحفية على الجمهور الفرنسي؛ ب. وجوب تسجيل أسهم الشركة صاحبة المؤسسة وحصولها على ترخيص في حالة نقلها من ملكية إلى أخرى؛ ج. نشر ميزانية المؤسسة وخضوع دفاتر حساباتها للفتيش الحكومي؛ د. عدم السماح لأية مؤسسة بأن تصدر أكثر من صحيفة يومية واحدة. كما أصدرت الحكومة الفرنسية قانوناً آخر في الحادي عشر من شهر مايو 1946 يقضي بإنشاء مطبعة صحفية عمومية «لجميع الصحف الفرنسية». وفي أبريل 1947 صدر قانون ثالث لينظم المؤسسات الخاصة بتوزيع الصحف؛ للمزيد انظر: حمزة. أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص 208.

(45) انظر: صالح، سليمان. «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية: دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية». مجلة الدراسات الإعلامية، عدد 75، أبريل، يونيو 1994، ص 90-91.

(46) وفي هذا الصدد يقول هربرت شيلر: «إن ما تقدمه كل وسيلة من وسائل الإعلام من صور وأفكار وتوجهات - مع استثناءات نادرة - إنما يجري لتحقيق أهداف متشابهة هي ببساطة جني الأرباح، وترسيخ دعائم مجتمع الملكية الخاصة الاستهلاكي»؛ شيلر، المتلاعبون بالعقول، مرجع سابق، ص 30-31.

(47) المرجع السابق، ص 202.

الرسائل الإعلانية للمعلنين. فالمشاهد ليس عميلاً للتلفاز بل مجرد مستهلك له. إنه ما يشتريه المعلن تماماً كما تشرى قطعان الماشية 2,5 دولار للألف للكميات الكثيرة «دون انتقاء» من 4 إلى 8 دولارات للألف عند الانتقاء - شابان، شابات، مراهقون. حسب المنتج التجاري الجاري تسويقه»⁽⁴⁸⁾.

وقد كان من الطبيعي أن يمثل التلفاز التجاري خطراً على المستوى الثقافي والأدبي والفني، وهذا ما دلت عليه تحقيق لمنظمه الاونسكو شمل 84 دولة كانت نتيجة أن المزاحمة التجارية غير المحدودة تؤدي حتماً إلى تدني مستوى البرامج، وبالتالي إلى إهمال النواحي الخلقية والثقافية وحتى الفنية أيضاً⁽⁴⁹⁾.

أما النموذج البديل للنموذج التجاري، وهو نموذج الإذاعة العامة والذي كانت هناك توقعات هائلة للدور الذي يمكن أن يلعبه في تحسين الأوضاع الاجتماعية والتغيير الديمقراطي، فقد أدت الممارسات العملية إلى حالة من الإحباط وخيبة الأمل بسبب التوجه الصفوي لبعض منظمات الإذاعة واستجابتها للضغوط السياسية والاقتصادية والاعتبارات المهنية⁽⁵⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالسينما: فقد أثبت الواقع أن التنظيمات التي جاءت بها الرقابة الذاتية للأفلام في أميركا وبعض البلدان الأوروبية قد تم تجاوز الحدود التي وضعتها من قبل منتجي هذه الأفلام وأصبحت حبراً على ورق وأصبحت الرقابة الذاتية اسماً على غير مسمى⁽⁵¹⁾.

وإحفاقاً للحق ينبغي الإشارة في نهاية حديثنا عن أهم ملامح إخفاق طروحات فلسفة المسؤولية الاجتماعية حول حرية تملك وسائل الإعلام في إدخال تحسينات حقيقية على واقع ملكية وسائل الإعلام في المجتمعات الليبرالية، إلى أن دعوة هذه الفلسفة للتدخل الحكومي لإعانة الصحف الصغيرة

(48) المرجع السابق، ص 106-107؛ وللمزيد حول تأثيرات الإعلام على محتويات التلفزيونات

التجاري، انظر: شواتز. وسائل الإعلام... الرب الثاني، مرجع سابق، ص 70-71.

(49) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 197.

(50) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 158.

(51) الحسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، مرجع سابق، ص 208.

بالصورة التي تمكنها من الاستمرار في وجه المنافسة الاحتكارية أسهمت - لاشك - في الحفاظ على الكثير من هذه الصحف من الانهيار أمام هذه المنافسة الشرسة. ولعل النموذج البارز لذلك ما نراه في السويد التي تقدم ما يقرب من 130 مليون دولار سنوياً لهذه الإعانات، ويقرر هذه المبالغ البرلمان، وتديرها وكالة مستقلة هي مجلس دعم الصحف السويدية. وكذلك نجد أن هذه الإعانات تقوم بدور بارز في الحفاظ على التعددية في فنلندا والنرويج، سواء تمثل ذلك في التسهيلات التي تقدمها الحكومة، كالتخفيض في أسعار البريد والشحن والتليفزيون، والإعفاء من بعض ضرائب الأعمال التجارية. أو تمثل في منحها إعانات استثنائية للصحف التي لا يزيد توزيعها عن 200 ألف نسخة، ولا يزيد مجموع إيراداتها من الإعلانات عن 30٪، من دخلها العام⁽⁵²⁾.

وهكذا وفي ظل التحسينات الطفيفة التي استطاعت الفلسفة الجديدة إدخالها على ملكية وسائل الإعلام في أرض الواقع، وفشلها في طرح تصور يتلافى عيوب التصور السابق ظهر فكر إعلامي جديد متمثلاً في نظرية المشاركة الديمقراطية - وإن كان يفتقر إلى وجود حقيقي في الواقع الإعلامي⁽⁵³⁾ يعمل على وضع تصور لأشكال جديدة في تنظيم وسائل الإعلام تتلافى الطابع التجاري والاحتكاري لوسائل الإعلام المملوكة ملكية خاصة، والمركزية والبيروقراطية في مؤسسات الإذاعة والتلفاز العامة. ويهدف إلى تمكين الأقليات من إصدار صحف خاصة بهم، وحفظ حقهم في استخدام الإذاعة والتلفاز ليكونا وسيلة التعبير عن آرائهم واهتماماتهم ويشجع على إصدار وسائل إعلامية صغيرة محلية وإقليمية لكونها تعطي حيزاً أكبر لاهتمامات الأهالي المحيطين بها وتخصص مساحات أكبر لنقل مشكلاتهم والتعبير عنها⁽⁵⁴⁾.

(52) ميلتون هولستين، «اقتصاديات وسائل الإعلام في أوروبا الغربية» في مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 348-352.

(53) انظر: D. McQuil, *op. cit.*, pp. 96-98.

(54) انظر: غبور. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر»، مرجع سابق، ص 112.

المبحث الثاني

حرية تملك وسائل الإعلام

في فلسفتي الإعلام الموجه

المطلب الأول

حرية تملك وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الاشتراكي

تشكلت طروحات فلسفة الإعلام الاشتراكي حول حرية تملك وسائل الإعلام تبعاً لأكثر من عامل. وفيما يلي نعرض لهذه العوامل، ثم نليها بالحديث عن ملامح التصور الذي تشكل على هداها، ثم نعرض لأهم النتائج التي انبنت على تبني هذا التصور في أرض الواقع.

أولاً: العوامل التي شكلت تصور فلسفة الإعلام الاشتراكي لحرية تملك وسائل الإعلام هناك أكثر من عامل أسهم في تشكيل تصور فلسفة الإعلام الاشتراكي لحرية تملك وسائل الإعلام هذه العوامل هي:

1 - التصور الاشتراكي لطبيعة الملكية بصفة عامة

يذهب الفكر الاجتماعي الاشتراكي إلى أن ملكية وسائل الإنتاج تعبر عن العلاقات بين أفراد المجتمع الاشتراكي من حيث حيازتهم المشتركة للشروط المادية للإنتاج الاجتماعي. ويرى أن الملكية الاجتماعية الاشتراكية لوسائل الإنتاج تتميز بصورة جذرية - من حيث المضمون - عن كل الأشكال السابقة لملكية وسائل الإنتاج. ففي التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية التنافسية لا يمتلك وسائل الإنتاج سوى قسم واحد من المجتمع يتمثل في طبقة أو طبقات استغلالية وجماعات من الناس أو أشخاص منفردين، بينما القسم الأكثر من أفراد المجتمع - أي الكادحون - محرومون من ملكية وسائل الإنتاج، أما في المجتمع الاشتراكي فإن الكادحين جميعاً هم المالكون الجماعيون لوسائل الإنتاج ويستخدمونها لما فيه مصالح كل أفراد المجتمع⁽⁵⁵⁾.

(55) بوبوف. دراسات في الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 29-30.

وفي ظل الاشتراكية تتجلى ملكية الشعب بأسره لوسائل الإنتاج في شكل ملكية الدولة. وموضوعات هذا الشكل من الملكية هي الأرض وثروات باطنها... والمؤسسات الثقافية والعلمية وما إلى ذلك⁽⁵⁶⁾

وعلى ذلك، فإن وسائل الإعلام ذات الأهمية الخاصة في تشكيل الوعي الجماهيري من الضروري أن تكون مملوكة للدولة، لا أن تكون مملوكة لفئة قليلة من الأشخاص، مما يمنحهم الفرصة لتشكيل وعي الجماهير تبعاً لمصالحهم، حتى ولو كان ذلك على حساب مصالح الجماهير الكادحة ذاتها⁽⁵⁷⁾.

2 - مفهوم حرية الصحافة

تذهب فلسفة الإعلام الاشتراكي إلى أن الحرية الحقيقية للصحافة لا توجد إلا عندما تنفتح للجميع فرصة التعبير عن آرائهم، فحرية الصحافة لا توجد في نظام يتيح للطبقة الغنية وحدها الوصول لوسائل الاتصال. ولو تعين على المرء أن يكون ثرياً لكي يبلغ رسالة ما إلى الجماهير ما أمكن للمرء أن يتحدث عن حرية الصحافة. وهذا يتساوى مع اختيار «هوبسون»، حيث إن الاختيار الوحيد المتاح هو أن تدع الأثرياء يتحدثون من أجلك⁽⁵⁸⁾.

أما الحرية والمساواة الحقيقيتان فستكونا مضمونتين في النظام الذي يبينه الشيوعيون والذي لن تتوافر فيه لأحد الفرص لاكتناز الثروة على حساب الآخرين ولن تكون فيه فرص موضوعية لوضع الصحافة تحت سلطان النفوذ السافر أو المستتر، ولن تكون هناك أية حواجز في طريق أي عامل أو مجموعة عمال، مهما بلغ عددهم، للتمتع بممارسة الحقوق المتساوية في استخدام المطابع أو مخزونات الورق العامة⁽⁵⁹⁾.

(56) المرجع السابق، ص 32-33.

(57) انظر في هذا المعنى: فرانز. الصحافة الاشتراكية، مرجع سابق، ص 23.

(58) مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 51-52.

(59) لينين. حول الصحافة، ترجمة: فخري كريم، بيروت: دار الفارابي، دت، ص 194-195.

وهكذا فإن حرية الصحافة لن تتحقق إلا بالتحرر من سلطان رأس المال، أو بمعنى آخر لن تتحقق إلا في مجتمع لا طبقي، تمتلك فيه الطبقة العاملة الإمكانيات المادية اللازمة للاتصال الجماهيري، وتتفني معه السيطرة على وسائل الاتصال من قبل المالكين البرجوازيين⁽⁶⁰⁾.

3 - الدور المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع به:

ثمة مهمتان أساسيتان ينتظر الفكر الاجتماعي الاشتراكي من وسائل الإعلام الاضطلاع بهما هما:

1 - القضاء على بقايا الثقافة البرجوازية ونشر الفكر الاشتراكي.

2 - الإسهام في إقامة المجتمع الاشتراكي وتدعيم وجوده.

وتحقيق المهمة الأولى كما يقول لينين يتطلب «إقامة صحافة حرة، ليست حرة بالمعنى الشكلي للحرية، ولكن حرة أي متحررة من سيطرة رأس المال، ومتحررة من الطابع الفردي الذي تتميز به البرجوازية. وبذلك يمكن لهذه الصحافة أن تسهم في إنجاز مهمة رئيسية هي تحرير المجتمع الاشتراكي من الثقافة البرجوازية»⁽⁶¹⁾.

وكما يتطلب تحقيق المهمة الأولى تحرير الصحافة من السيطرة البرجوازية، فإن تحقيق المهمة الثانية يتطلب وضع جميع وسائل الإعلام في يد الحزب الشيوعي الذي يقع عليه عبء قيادة العمل الساعي لإقامة المجتمع الاشتراكي وقيادة مسيرته، وذلك ضماناً «للتقاء الأيدلوجي»⁽⁶²⁾، هذا من ناحية وضمناً لاستخدامها كأداة للحزب في توعية وتحريض وتنظيم جماهير الثورة وفي مقدمتها العمال والفلاحين⁽⁶³⁾، من ناحية أخرى.

(60) F. S. Siebert, T. Perterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 111.

(61) انظر: عبد الرحمن. المدرسة الاشتراكية في الصحافة، مرجع سابق، ص 8.

(62) كارش، جون ج. «الأخبار واستخداماتها في العالم الشيوعي» في مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 162.

(63) عبد الرحمن. المدرسة الاشتراكية في الصحافة، مرجع سابق، ص 9.

ثانياً: ملامح تصور فلسفة الإعلام الاشتراكي لحرية تملك وسائل الإعلام

في ظل العوامل سالفة الذكر كان من الطبيعي أن يعمل الفكر الإعلامي الاشتراكي على وضع تصور لملكية وسائل الإعلام، يجعل هذه الوسائل مملوكة لكل الشعب، ويشرف عليها الحزب ممثل الطبقة العامة والأمين على الحقيقة الماركسية وذلك من خلال:

- عدم السماح لأي فرد أو منظمة غير معترف بها من قبل الحزب بتملك أي وسيلة إعلامية، كذلك عدم السماح بظهور أي وسيلة يمكن أن تروج لفكر مغاير أو مناهض للفكر الاشتراكي، مما يهدد النقاء الأيديولوجي ويقضي على الوحدة الفكرية للمجتمع الاشتراكي.
- التحكم في الأجهزة والمعدات «مطابع، ورق، أحبار، أجهزة إرسال واستقبال... إلخ»، وذلك تمثيلاً مع مبدأ الملكية العامة من ناحية، وضماناً لعدم استخدام هذه الأدوات من قبل أي تنظيم خارج الحزب استخداماً غير مرغوب فيه⁽⁶⁴⁾.
- تمويل وسائل الإعلام بصورة أساسية من ميزانية الدولة، حتى لا تحتاج للإعلانات التي هي مفتاح السيطرة البرجوازية على وسائل الإعلام، هذا بالإضافة للدخل الذي يمكن تحقيقه من خلال التوزيع أو رسوم التراخيص على أجهزة الاستقبال⁽⁶⁵⁾.
- تعيين محرري جميع هذه الوسائل وذلك ضماناً لالتزامهم بالخط المرسوم وجعل قيادات هذه الوسائل من أعضاء الحزب الشيوعي⁽⁶⁶⁾.
- امتلاك وكالات الأنباء والتحكم الدقيق في مصادر المعلومات⁽⁶⁷⁾.
- والمتأمل في النظام الإعلامي السوفياتي - الذي قام على هذا الفكر - يجد

(64) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 128.

(65) انظر: هوبيكنز، مارك. «اقتصاديات وسائل الإعلام في العالم الشيوعي» في مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق ص 394.

(66) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 132.

(67) مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 53.

أن الدستور الاتحادي ينص في مادته رقم 125 على أنه تمثيلاً مع اهتمامات الطبقة العاملة، ولتقوية النظام الاشتراكي، فإن القانون يضمن لمواطني الاتحاد السوفياتي :

- حرية الخطابة
- حرية الصحافة
- حرية الاجتماعات بما فيها الاجتماعات الجماهيرية
- حرية التظاهر.

ولضمان هذه الحقوق توضع المطابع الصحفية، خامات الورق، المباني العامة، الشوارع، الاتصالات، وكل التسهيلات اللازمة لممارسة هذه الحقوق تحت تصرف الطبقة العاملة وتنظيماتها⁽⁶⁸⁾.

وقد سعى الحزب الشيوعي ومنذ توليه مقاليد السلطة في روسيا عقب الثورة البلشفية، إلى تأميم وسائل الإعلام التي كانت موجودة في عهد القيصرية، كما سعى إلى إنشاء وسائل إعلام جديدة منها ما هو على المستوى القومي، ومنها ما هو على المستوى الإقليمي، ومنها ما هو على المستوى المحلي. كما عمل على إنشاء الصحف المتخصصة التي توجه رسائلها إلى قطاع معين من الجماهير كالصناع أو الزارع أو ما إلى ذلك⁽⁶⁹⁾. وذلك بالصورة التي تمكن الحزب من الاستفادة بقدر الإمكان من هذه الوسائل في تحقيق الأهداف التي يسعى إليها.

ورغم اعتماد هذه الوسائل بصورة أساسية على ميزانية الدولة ودخلها من التوزيع وعدم لجوئها للإعلانات للسبب السالف ذكره، إلا أنه مع وفرة الإنتاج، وظهور حاجة المجتمع السوفياتي إلى التسويق الداخلي لهذا الإنتاج، بدأ

Ibid., p. 125.

(68)

(69) انظر : أبو سعدة، سلوى. الصحافة في الاتحاد السوفياتي. القاهرة: دار الموقف العربي، 1988، ص 16؛ خليفة. الوسائل الصحفية وتحديات المجتمع المعاصر، مرجع سابق ص 143.

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 130-131.

الإعلان يظهر في وسائل الإعلام، وأصبح يمثل جانباً - وإن كان ضعيفاً - من دخلها⁽⁷⁰⁾.

وعموماً يمكن القول إن الفكر الإعلامي الاشتراكي، والتطبيقات التي شهدتها في أرض الواقع، أعطى للدولة حق السيطرة التامة على وسائل الإعلام فيها. كضرورة يقتضيها إسهام هذه الوسائل بفاعلية في تحقيق الأهداف التي يصبوا المجتمع الاشتراكي إليها.

النتائج التي تربت على تبني طروحات فلسفة الإعلام الاشتراكي حول حرية تملك وسائل الإعلام في أرض الواقع :

لاشك أن ما ذهب إليه الفكر الإعلامي الاشتراكي من إعطاء الحزب الشيوعي - ممثل الطبقة الكادحة وقائدها - السيطرة التامة على وسائل الإعلام كان ضرورة فرضتها طبيعة الأهداف التي سعى هذا الفكر لإسهام وسائل الإعلام في تحقيقها. ولاشك أن تطبيق هذا الفكر حقق نجاحاً واضحاً في ضمان النقاء الأيديولوجي، وقطع الطريق على أي صوت معارض سواء أكان معارضاً للفكر الاشتراكي نفسه، أم كان معارضاً لمناهج وتطبيقات هذا الفكر بما قد يؤدي إلى تعطيل مسيرة العمل الاشتراكي.

غير أن تبرير السيطرة الصارمة على هذه الوسائل من قبل دعاة الفكر الاشتراكي، وقصر السماح بالنقد على أشكال النقد الذاتي في أضيق نطاق، وحصره في حيز التفاصيل. أدت إلى غياب النقد الشجاع الذي كان يمكن أن يكشف أي انحراف أو خطأ في تطبيقات الفكر الاشتراكي. وهذا ما جعل وسائل الإعلام في البلدان الاشتراكية تعمل - في غالب الأحيان - على استعراض الواقع بالصورة التي ترضي القابعيين في سدة الحكم، المتحكمين في هذه الوسائل.

كما أدى من ناحية أخرى إلى إغراء بعض القادة لاستخدام هذه الوسائل بما

(70) انظر: مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 42-43.

يخدم أهدافهم الذاتية وتبرر أفعالهم حتى لو كانت تتنافى في نهاية الأمر مع أبجديات الفكر الاشتراكي⁽⁷¹⁾.

المطلب الثاني

حرية تملك وسائل الإعلام

في فلسفة الإعلام التنموي

هناك عدة عوامل أسهمت في تشكيل التصور الذي تبنته فلسفة الإعلام التنموي لحرية التملك. وفيما يلي نعرض لأهمها، ثم نليه باستعراض ملامح هذا التصور، والنتائج التي ترتبت على تبنيه في أرض الواقع.

أولاً: العوامل التي أسهمت في تشكيل تصور فلسفة الإعلام التنموي لحرية تملك وسائل الإعلام:

1 - الظروف التي تعيشها مجتمعات العالم الثالث

لما كانت أغلب بلدان العالم النامي - حتى تلك التي تتمتع بقدر من الديمقراطية - تعاني من أزمات سياسية تتمثل في الانقسامات الطائفية والقبلية - فلاشك أن رفع الدولة يدها عن التدخل في العملية الإعلامية فيما يتعلق بتملك وسائل الإعلام أو الرقابة عليها سوف يسهل إمكانية استخدام هذه الوسائل بالصورة التي تخدم المصالح الطائفية والقبلية، وذلك على حساب وحدة المجتمع بأسره⁽⁷²⁾ في الوقت الذي تفرض فيه هذه الظروف، من ناحية أخرى، تدخل الدولة لاستخدام وسائل الإعلام بالصورة التي يمكن خلالها أن تسهم في تجاوز هذا الواقع. وتصبح هذه الوسائل أداة من أدوات تحقيق التنمية⁽⁷³⁾.

(71) انظر: محمد، محمد سيد. اقتصاديات الإعلام، الكتاب الاول، المؤسسة الصحفية، القاهرة: مكتبة الخانجي، دت، ص 99-100.

(72) يدل على ذلك على ما ذهبت إليه الكثير من حكومات الدول النامية - على سبيل المثال - من جعل الإذاعات كلها تنبع من العاصمة تجنباً للاتجاهات والنزاعات الإقليمية الانفصالية، أو خشية استيلاء الانفصاليين عليها؛ رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الغربية، مرجع سابق، ص 14-15.

(73) المرجع السابق، ص 165-166.

2 - الدور الملقي على الدولة في تحقيق غايات المجتمع النامي

لما كانت الدولة تتولى في البلدان النامية الدور الأكثر فاعلية في تخطيط وتنفيذ برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية بدون مشاركة واضحة من الجماهير⁽⁷⁴⁾، وذلك على اعتبار أن النخبة الحاكمة فيها هي الأكثر دراية بسبل تنمية المجتمع الذي تنتمي إليه، وأن الدولة هي الطرف الأكثر قدرة على تحقيق الأهداف التنموية، ولما كانت وسائل الإعلام تعد أداة مهمة من أدوات تحقيق الأهداف التنموية، فمن الطبيعي أن يكون للدولة الحق في التحكم - بصورة أو بأخرى - في العمل بهذه الوسيلة بالشكل الذي يمكن استخدامها استخداماً يخدم الأهداف التنموية.

3 - الدور المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع به

لاشك أن أهداف البلد النامي لا يمكن تحقيقها دون مساندة وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة⁽⁷⁵⁾ التي تعد أداة مهمة من أدوات نشر التغير المطلوب لإحداث التنمية⁽⁷⁶⁾، بالصورة التي تخلق خلالها المناخ الصالح والمهيئ لأحداثها. كما أنها تعد أداة مهمة من أدوات استكمال الاستقلال الوطني⁽⁷⁷⁾ وتحقيق الوحدة.

ومن الطبيعي أن يفرض هذا الدور توجيه شتى الجهود الإعلامية بما يساعد على تحقيق هذه المهام الضرورية لإحداث التنمية. وذلك من خلال استخدام التخطيط الإعلامي المحكم⁽⁷⁸⁾ للكيفية التي يمكن استخدام وسائل الإعلام

(74) أمدي - مايكل هابت، «دور الإعلام في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 145-146.

(75) عبد الحميد. دور وسائل الإعلام في التنمية «الصحيفة»، مرجع سابق، ص 28.

(76) النكلاوي، أحمد. المدخل السيسولوجي للإعلام، سلسلة علم اجتماع العالم الثالث، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، 1974، ص 183.

(77) هيسنير. الصحافة الثورية وصحافة التنمية، مرجع سابق، ص 80-81.

(78) التخطيط الإعلامي في دولة نامية هو حصر القوى الإعلامية فيها من طاقات بشرية وأجهزة إعلامية ومعدات ومؤسسات بدأ من النشرات الحزبية إلى المؤسسات الصحفية، إلى الإذاعة والتلفزيون، إلى مصلحة الاستعلامات إلى قصور الثقافة وما إلى ذلك، =

خلالها بصورة تمكن من تحقيق هذه الأهداف على النحو المرجو. ولاشك أن عملية التخطيط هذه وتنفيذ محتوياتها تتطلب تدخل الدولة لأنها تكاد أن تكون الجهة الوحيدة القادرة على القيام بهذا الدور على الوجه الأمثل.

4 - طبيعة وسائل الإعلام

تكتسب الطبيعة الخاصة لكل وسيلة من وسائل الإعلام - بالإضافة إلى قدرتها على تحقيق التعددية - بعداً خاصاً في الكثير من البلدان النامية، يتمثل هذا البعد في المتطلبات المادية لإقامة وسيلة ما دون غيرها من الوسائل.

ورغم أن تكلفة إقامة صحف ليست بالأمر العسير في كثير من البلدان، إلا أن هناك من هذه البلدان من يحتاج تدخل الحكومة لإنشاء صحف بها⁽⁷⁹⁾.

أما فيما يتعلق بإقامة الإذاعات والتي تعد تكلفة إقامتها أعلى بشكل واضح من تكلفة إنشاء الصحف، فإن مثل هذا الأمر يجعل تدخل الدولة لإقامة الإذاعة في الكثير من الدول النامية ذات الاقتصاد الضعيف أمراً لا محيص عنه⁽⁸⁰⁾.

ثانياً: تصور فلسفة الإعلام التنموي لحرية تملك وسائل الإعلام

في ظل العوامل سالفة الذكر، كان من الطبيعي أن يؤيد مفكرو الإعلام التنموي - حتى ولو تم ذلك بشكل ضمني - تدخل الدولة في تحديد الإطار الأمثل الذي يناسب بلدها من أطر ملكية وسائل الإعلام⁽⁸¹⁾. سواء تمثل ذلك في: - السماح للدولة بتملك هذه الوسائل بصورة مباشرة، كضرورة لتجنب أي

= وتعبئة وتوجيه هذه القوى لتحقيق أهداف المجتمع؛ محمد. الإعلام والتنمية، مرجع سابق، ص 241.

(79) ففي بعض البلدان لا يكون هناك الإختيار بين وسائل اتصال مملوكة ملكية خاصة، أو مملوكة ملكية عامة، بل بين ملكية عامة أو لا وسائل اتصال على الإطلاق؛ ماكبرايد. أصوات متعددة وعالم واحد، مرجع سابق، ص 262.

(80) رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الغربية، دراسة في الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 18.

(81) رغم أن كثير من العلماء الذين اهتموا بالتنظير للإعلام التنموي، لم يهتموا بوضع =

آثار سلبية يمكن أن تترتب على الملكية الخاصة لهذه الوسائل - ولا سيما الوسائل الإلكترونية - وكضرورة يفرضها أيضاً الدور المنتظر من هذه الوسائل، ولا سيما أن هذه المهام يصعب أن تضطلع بها وسائل الإعلام الخاصة التي يتم إقامتها لتحقيق أغراض أصحابها ومصالحهم، سواء تمثلت هذه الأغراض في ترويج أفكارهم ودعم نفوذهم، أو تمثلت في تحقيق أرباح مادية. مما يجعل أغلب المواد التي تبث عبرها تصب في خدمة هذه الأغراض، ولا تهتم - من ثم - بخدمة أغراض المجتمع التنموية⁽⁸²⁾ وإن كان من المفترض أن «تجعل المصلحة الوطنية فوق أغراضها الذاتية».

- أما في حالة سماح الدولة بوجود وسائل إعلامية خاصة فإن الفكر الإعلامي يعطي لها - على ضوء العوامل سالفه الذكر - الحق في التدخل في شؤون هذه الوسائل بالصورة التي تضمن، على الأقل، تجنب أي تأثيرات سلبية يمكن أن تنجم عن الاستخدامات غير المرغوبة لهذه الوسائل وتؤثر على مسيرة المجتمع التنموي⁽⁸³⁾.

وعلى ضوء هذا التصور جاءت التوصية الرابعة لتقرير اللجنة الدولية لدراسات مشكلات الاتصال «تقرير ماكبرايد» ونصها «إن كل بلد عليه أن يضع نظم الاتصال الخاصة به وفقاً لأوضاعه واحتياجاته وتقاليدته الخاصة بحيث يؤدي ذلك إلى دعم وحدته واستقلاله واعتماده على نفسه»⁽⁸⁴⁾.

= تصور لما ينبغي أن يكون عليه شكل النظام الإعلامي في المجتمع التنموي، إلا أن النماذج التي وضعت من قبلهم أو ظائف وسائل الإعلام في بلدان العالم الثالث تقوم على تدفق إعلامي من جانب واحد. من الحكومة المسؤولة عن تخطيط مشروعات التنمية الوطنية للشعب، مما وفر في الدول النامية الشرعية النظرية لتبرير وضع وسائل الإعلام تحت سيطرتهم المحكمة؛ انظر: الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 79.

(82) انظر في هذا المعنى: ماكبرايد. أصوات متعددة وعالم واحد، مرجع سابق، ص 268

(83) وذلك من خلال التدخل الرقابي أو غيره من الوسائل؛ سكري. مدخل في الرأي العام والأعلام والدعاية، مرجع سابق، ص 108.

(84) ماكبرايد. أصوات متعددة وعالم واحد، مرجع سابق، ص 525.

واقع ملكية وسائل الإعلام في الدول النامية:

كان من الطبيعي أن تسعى بلدان العالم الثالث - في ضوء التصور السالف - إلى إقامة أنظمة إعلامية تتواءم مع احتياجاتها الاجتماعية وقناعاتها السياسية. وفي هذا الصدد عملت كثير من هذه البلدان. والتي كانت مستعمرات أوروبية في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، على تحقيق ذلك من خلال:

أ - امتصاص القنوات الإعلامية في داخل التعليمات والأهداف الوطنية القائمة عن طريق الإدارة والملكية الحكومية المباشرة.

ب - عند تعثر الإجراءات - وذلك في حالة وجود وسائل إعلام خاصة من العهد السابق - تعمل الحكومة على فرض سلسلة من القيود التي تجنب الحكومة التوجهات المعارضة في هذه الوسائل على أقل تقدير⁽⁸⁵⁾.

وقد أصبح الأسلوب الأول هدفاً أساسياً في كثير من بلدان أفريقيا، في حين أن عدة دول آسيوية، ودول في أميركا اللاتينية اتبعت الأسلوب الثاني⁽⁸⁶⁾. وتلجأ الحكومة - في حالة الأسلوب الثاني - إلى عدة سبل لضمان سيطرتها على هذه الوسائل، مثل استخدام سلطاتها في المنح والمنع، أو عن طريق التوجيه⁽⁸⁷⁾، من خلال اللجوء إلى الضغوط الاقتصادية مثل الرشاوى والإعانات والامتيازات الخاصة، والسيطرة على ورق الصحف، واستخدام الإعلانات الحكومية كوسيلة ضغط، والرقابة على القروض البنكية، هذا بالإضافة إلى اللجوء إلى سبل أخرى عديدة لإجبار الصحف على الانصياع لرغبة الحكومة⁽⁸⁸⁾.

وهكذا وعلى خلاف الوضع القائم فإن السيطرة الاقتصادية بواسطة الفرد أو أي هيئة مستقلة لا تحمل في طياتها ضمناً بعدم التدخل في نشر الأخبار وفي آراء المحررين والصحفيين واستخدام هذه الوسائل استخداماً حراً⁽⁸⁹⁾.

(85) آمدي - مايكل هايت، «دور وسائل الإعلام في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 153.

(86) المرجع السابق، ص 153-154.

(87) عبد المجيد. سياسات الاتصال في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 57-58.

(88) نام. «حرية الصحافة في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 443، 447.

(89) مارتين - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 44.

النتائج التي ترتبت على تطبيق تصور فلسفة الإعلام التنموي لحرية التملك في أرض الواقع:

رغم سلامة الكثير من المبررات المطروحة لتفويض الدولة (الحكومة) في تبني التصور الذي تراه مناسباً لملكية وسائل الإعلام بالصورة التي تتماشى مع ظروفها، وتحقق أهدافها. إلا أن الواقع شهد - رغم وجود قدر من النجاح في استخدام هذه الوسائل لخدمة العمليات التنموية - انحرافات واضحة في استخدام هذا التفويض من قبل حكومات الكثير من البلدان النامية، وذلك سواء فيما يتعلق بوسائل الإعلام التي تمتلكها أو تديرها هذه الحكومات، أو تتعلق بالوسائل ذات الملكية الخاصة.

- ففيما يتعلق بالوسائل التي تمتلكها أو تديرها، استخدمت الحكومات هذه الوسائل - في أحيان كثيرة - كأدوات للدعاية لإنجازات هذه الحكومات الوهمية منها، والحقائقية هذا من ناحية، وكأدوات لتحقيق المجد الشخصي لقادة حكومات هذه الدول من ناحية ثانية⁽⁹⁰⁾، كما استخدمت كأدوات لتحقيق من الخصوم السياسيين وتسفيه آرائهم.

- أما فيما يتعلق بعلاقتها بالوسائل الإعلامية الخاصة، فقد لجأت هذه الحكومات للتدخل بشتى السبل، مستخدمة في ذلك الضغوط السياسية والاقتصادية والقانونية والإدارية... إلخ لا لمنع الأصوات المعارضة التي تهدد المسيرة التنموية. وإنما استخدمت هذه الضغوط - غالباً - لمنع تلك الأصوات التي تفصح تصرفات هذه الحكومات، وتكشف عوراتها. وذلك تحت حجج كثيرة كتهديد المسيرة التنموية، وتهديد الوحدة القومية، والخوف على المصلحة الوطنية... وما إلى ذلك.

(90) قارن: عبد الرحمن. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 32-33.

المبحث الثالث

ملكية وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي

هناك عدة عوامل تتضافر في تشكيل تصور فلسفة الإعلام الإسلامي لحرية تملك وسائل الإعلام. وفيما يلي نعرض بشيء من التفصيل لهذه العوامل، ثم نليه باستعراض الملامح العامة لهذا التصور.

أولاً: العوامل التي تشكل تصور فلسفة الإعلام الإسلامي لحرية التملك

1 - طبيعة الملكية في الفكر الإسلامي

لا يقف التصور الذي يطرحه الفكر الاجتماعي الإسلامي لطبيعة الملكية عند حد كونه إفرازاً للطروحات التي يتبناها هذا الفكر حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة - كما هو الحال في نظريات الفكر الاجتماعي الوضعي - وإنما يمتد لما هو أبعد من ذلك ليصبح هذا التصور إفرازاً لمسلمات الكوزمولوجيا الإسلامية نفسها. فالتأمل في المسلمة الرئيس لهذه الكوزمولوجيا. وهي مسلمة «وجود إله فاعل» يجد أن من الأسماء الحسنى للإله الخالق الفاعل والتي سُمي بها نفسه اسم مالك الملك ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران: 26]، ومن ثم فكل شيء في هذا الوجود ملك له ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: 2]، ولا ينبغي لأحد أن يتصرف في شيء من ملكه إلا من بعد إذنه، ووفقاً لإرادته التي أبانها في كتبه وعلى لسان رسله. وأي استخدام لها من قبل الإنسان - هذا الكائن المكلف باستخلاف الخالق في أرضه - يخالف إرادة المالك - سبحانه وتعالى - يعرضه لعقابه سواء أكان هذا الإنسان حاكماً ممثلاً لسلطة الدولة، أم كان محكوماً ليس له تصرف إلا فيما ملكت يده. كما إن إحسان الفرد لخلافة المالك الأصلي - سبحانه وتعالى - فيما يملك يجعله أهلاً لمكافأته وثوابه.

وهكذا فالناس ليسوا مالكين حقيقيين لشيء في هذه الدنيا وإنما وكلاء

مسؤولون عن هذه الوكالة أمام مالك الملك وهم في هذا مبتلون ومختبرون، لينظر ماذا يفعلون فيها⁽⁹¹⁾.

ولما كانت هذه الملكية تمثل جانباً مهماً من الجوانب التي أراد الخالق - سبحانه وتعالى - أن يتلى الإنسان فيها ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [الأنعام: 165].

فإن هذا يعني أنه ليس هناك مجال لدخول الدولة بسلطانها لحرمان الفرد من تملك ما يستطيع تملكه وإدارته، إلا عندما ينحرف في استعماله لما يملك، بصورة تخالف إرادة المالك الأصلي، وتؤدي إلى الإضرار بالجماعة، أو في حالات الضرورة التي يقتضيها تغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد العائدة من هذه الملكية⁽⁹²⁾.

2 - الفهم الإسلامي لحق الفرد في التعبير عن رأيه

لما كانت فلسفة الإعلام الإسلامي تنظر إلى حق الفرد في التعبير عن رأيه كحق يرتقى ليصبح واجباً في كثير من المواضع، وضرورة من ضرورات تمكين الفرد من الاضطلاع بالدور المكلف به في هذه الدنيا⁽⁹³⁾ فإن هذا يفرض على

(91) حول مفهوم الملكية في الإسلام انظر: عربي. خالد إبراهيم. نظرات في الاقتصاد الإسلامي، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1991، ص 27-29؛ النجار، عبد الهادي. الإسلام والاقتصاد: دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة عدد (63)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس، 1983، ص 59؛ دسوقي، فاروق. حرية الإنسان في الفكر الإسلامي: بحث في القضاء والقدر والجبر والاختيار، الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر، ب ت، ص 416؛ عمازة، محمد. «الخصوصية الإسلامية للاستخلاف في الثروات والأموال». مجلة الهلال، عدد يناير 1996، ص 34.

(92) حول شروط تدخل الدولة في الملكية الفردية: بابليو، محمد محمود. الحرية الاقتصادية في الإسلام، سلسلة دعوة الحق، السنة التاسعة، عدد 98 (مكة المكرمة): رابطة العالم الإسلامي، 1990، ص 138-163؛ أباطة، إبراهيم دسوقي. الاقتصاد الإسلامي: مقوماته ومناهجه، د. ن، د. ت، ص 50.

(93) انظر في هذا المعنى: القرضاوي. «الدولة التي بينها الإسلام: الحلقة الثانية، دولة =

المجتمع المسلم واجباً يتمثل في ضرورة إتاحة شتى السبل الكفيلة بتمكين الفرد من التعبير عن آرائه وتمكنه - من ثم - المشاركة الفعالة في قضايا مجتمعه وذلك من خلال إعطائه الحق في تملك الوسيلة الإعلامية التي يرى أنها تحقق أهدافه هذه، وأيضاً من خلال إعطائه حق بث آرائه، - إن لم يتمكن من تملك وسيلة إعلامية خاصة به - في الوسيلة الإعلامية التي تناسبه. وتمكين الفرد من ذلك ينبغي أن يكون التزاماً دينياً وأدبياً على من يملكون وسائل الإعلام الخاصة، والالتزام أقوى على المشرفين على وسائل الأفلام العامة⁽⁹⁴⁾.

ولاشك أن أي تقصير من قبل الدولة المسلمة في إتاحة السبل أمام الفرد للتعبير عن آرائه - وذلك في حدود الشريعة - أو أي تدخل من قبلها بأي وسيلة كانت محرمان الفرد من التمتع بهذا الحق دون مبرر مشروع سوف يجلب على القائمين على تصريف شؤون هذه الدولة سخط الله وعقابه.

3 - المهام المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها في المجتمع المسلم

هناك ثلاثة وظائف من الوظائف التي ينتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها في المجتمع المسلم تؤثر بشكل واضح على التصور الذي تطرحه فلسفة الإعلام الإسلامي لملكية وسائل الإعلام هذه الوظائف هي:

الدعوة: وهي من المهام الجسيمة التي ينبغي على وسائل الإعلام الإسهام في الاضطلاع بها سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الدولي. ولما كان التكليف بالدعوة يشمل الأفراد والجماعات والدولة⁽⁹⁵⁾ فإن هذا يعني أنه لا ينبغي حرمان من يريد امتلاك وسيلة إعلامية يمارس خلالها نشاطه الدعوى من

= شورية لا كسروية»، مرجع سابق، ص 11؛ كذلك - راجع ما ذكرناه حول الفهم الإسلامي لحق الفرد في التعبير عن آرائه.

(94) انظر في هذا المعنى: إسماعيل، إبراهيم. الإعلام الإسلامي ووسائل الاتصال الحديث، سلسلة دعوة الحق، عدد 133، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، محرم 1414، ص 28.

(95) انظر: إمام، إبراهيم. الإعلام الإسلامي: المرحلة الشفهية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980، ص 19-22.

ذلك كما يعني أنه لا ينبغي حرمان الدولة من تملك ما تشاء من وسائل إعلامية تستخدمها في الدعوة ولاسيما على المستوى الدولي.

مراقبة مسيرة المجتمع المسلم: وتشمل مراقبة شتى مناحي الحياة الاجتماعية في المجتمع المسلم، وفضح أي انحراف من قبل المسؤولين عنه في أي منحي من هذه المناحي والدعوة لتقويمه⁽⁹⁶⁾، وهذا - لاشك - يتطلب وجود مؤسسات إعلامية حرة تمكن كل فرد من الإسهام في هذا الدور دونما أدنى ضغط من قبل أهل الحكم⁽⁹⁷⁾.

ولاشك أن المقوم الأساسي لحرية وسائل الإعلام - ولاسيما الصحف - هو حرية تملكها. لأن انتفاء حرية الفرد في تملك هذه الوسائل، وقصر تملكها على الدولة - ومن ثم قصر إدارتها والتحكم فيها على أصحاب السلطة - يجعل إمكانية إنكار أي مسلك من مسالك هؤلاء أو أمرهم بمعروف هم تاركوه عبر هذه الوسائل أمراً متعذراً في غالب الأحيان. ومن ثم فإن هذا يعني تعطيل فريضة أساسية من فرائض الدين هي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جانب مهم من جوانب الحياة وهو الجانب السياسي منها، كما أنه يحمل إمكانية استخدام هذه الوسائل من قبل أصحاب السلطة بالصورة التي تدعم مكائنتهم وتحقق مآربهم الذاتية ولو كان ذلك على حساب المجتمع المسلم⁽⁹⁸⁾.

(96) وفي ذلك يقول جلال أحمد حماد إن: «التعقيب على أخطاء الحاكم بالنقد والتوجيه ليس أمراً مباحاً فحسب، بل هو حق لله تعالى على كل قادر والتقاعس عن أدائه تفريط في جنب الله تعالى»؛ حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 255.

(97) رقابة أهل السلطة مقررّة للأمة مجتمعة كما أنها مقررّة للأفراد ذلك أن الواجب إذا وقع شيء من الجور أن يكلم الإمام في ذلك، فلا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرع، فلكل مسلم الحق في هذه الرقابة». سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي. مرجع سابق، ص 257.

(98) لذا لم يترك الإسلام هذا الأمر للعفوية، وإنما عمد إلى توسيع استقلالية الفرد والجماعة والمسجد في المجالات العلمية والثقافية، والاقتصادية، ولم يسمح للدولة أن تحتكر حق الاجتهاد أو إصدار القوانين دونما رقابة من قبل العلماء المجتهدين. وفي الخلافة الراشدة كان لكل فرد من المسلمين الحق الكامل في ممارسة الرقابة على السلطة وله كامل =

البحث عن الحقيقة : وذلك فيما يتعلق بالأمور الحياتية المتغيرة التي ليس هناك نص قاطع بصدها، والتي تختلف الآراء والتوجهات حولها، ولاشك أن تنوع الآراء وتعدد وجهات النظر - والذي يعد السبيل الوحيد لتقليب الأمر من كل أوجه، والوصول إلى أقرب تصور للحقيقة - لن يكون متاحاً عندما يكون هناك صوت واحد هو صوت الدولة، وهو المالك الوحيد لوسائل الإعلام - مهما تعددت - لأن كل ما يمكن أن يثبت من آراء في هذه الوسائل، لن يخرج في النهاية عن كونه تعبيراً عن وجهة النظر التي تتبناها الدولة (الحكومة)، والتي تسعى لتأكيداها عبر شتى الوسائل وكأنها الحقيقة نفسها. رغم ما قد يشوبها من أوجه الخلل والقصور والتي لا يمكن اكتشافها، إلا في سوق حرة للأفكار والآراء والمعلومات حيث يمكن أن تظهر الحقيقة في النهاية⁽⁹⁹⁾، وهذه السوق قوامها تعدد الأصوات، وقوام هذا التعدد هو تعدد وسائل الإعلام وتنوع ملكيتها.

4 - طبيعة الوسائل الإعلامية

أشرنا - فيما سلف وفي أكثر من موضع - إلى أن طبيعة الوسيلة الإعلامية ذات أثر واضح في تحديد الشك الأمثل لملكيتها، فالصحف تتيح التعدد الشكل هائل. بعكس الإذاعة التي لا تتيح إلا قدرأ محدوداً من التعدد. وهذا ما يجعل ملكية الصحف أمراً متاحاً أمام كل فرد يملك القدرة على إصدار صحيفة، ويجعل التدخل لاختيار أفضل أشكال الملكية للإذاعة، بالصورة التي تضمن التعددية والتنوع بما يخدم الصالح العام، ويتلافى سلبيات الملكية الحكومية من ناحية، وسلبيات الملكية الخاصة من ناحية ثانية أمراً ضرورياً لوضع تصور أمثل لملكية وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي.

= الحرية لتوجيه النقد أو اتقويم سلوك القيادة والتعبير عن ذلك دونما خوف من عقاب يترتب على ممارسة هذه الحرية. شفيق. الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق ص 27 .
(99) فالعلم بصورة الأشياء وطبائعها ليس حكراً على فئة معينة، فهو مجال مفتوح لكل راغب، وبرامج العمل إصلاحاً وتزكية ليست وفقاً على أحد فيجب ألا يصد عن بابها راغب قادر؛ عمر. فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص 57.

ثانياً: الملامح العامة لتصور فلسفة الإعلام الإسلامي لحرية تملك وسائل الإعلام

على ضوء المقدمات سالفة الذكر والتي تعد المحددات الأساسية للتصور الذي تتبناه فلسفة الإعلام الأساسية لحرية تملك وسائل الإعلام، وعلى ضوء التطبيقات التي شهدتها أرض الواقع لطروحات فلسفات الإعلام الوضعية حول ملكية وسائل الإعلام، والإيجابيات والسلبيات التي نجمت عنها يمكن أن يقترح الباحث التصور التالي لملكية وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي⁽¹⁰⁰⁾ وذلك فيما يتعلق بتملك الصحف وملك وسائل الإعلام الإلكترونية⁽¹⁰¹⁾.

أ - ملكية الصحف

يمكن القول - على ضوء المقدمات السالفة - أن إتاحة الملكية الفردية للصحف أمر أساسي يتطلبه أداء هذه الوسيلة للدور المنتظر منها في المجتمع المسلم على النحو المرجو. وحتى يمكن تجنب انحراف الأفراد في استخدامهم

(100) هناك عدد من الكتابات العربية طرحت تصوراً سريعاً لما ينبغي أن تكون عليه حرية تملك وسائل الإعلام في المجتمع المسلم، وهذه التصورات تتفق مع التصور الذي تطرحه هذه الدراسة في ضوء المقدمات التي عرضت لها؛ فعلى سبيل المثال يرى إبراهيم إمام أن «حرية امتلاك أجهزة الإعلام مكفولة في الإسلام ولا يجوز تأميمها، أو مصادرتها أو احتكار ملكيتها، لأن ذلك ينطوي على روح الإكراه المخالفة لنصوص القرآن والسنة، كما أنه ينطوي على مآرب شخصية خبيثة لتحقيق مآرب شخصية أو حزبية أو عقيدية»؛ إمام. أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق ص 42؛ قد تبني سعيد بن ثابت هذا الرأي في كتابه: الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 112؛ ويذهب محمد سيد محمد إلى أنه «لا توجد سدود ولا حواجز تمنع إنتاج الإعلام وتسويقه وبيعه مادام المنتج ومادامت قواعد الإنتاج تتم في إطار الشريعة الإسلامية وقوانينها»؛ محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 273؛ وتجنباً للدخول في إشكالية تحديد نمط ملكية وسائل الإعلام في الإسلام يكتفي حمدي حسن بالتنمية إلى ضرورة مراعاة انعكاسات نمط الملكية على الدور المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع به في المجتمع الإسلامي؛ حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 161.

(101) ما يهم الباحث الحديث عنه هنا هو وسائل الاتصال الجماهيري وليست الجمعي، ويستبعد الباحث من حديثه السينما كإحدى وسائل الاتصال الجماهيري، لأنه لا يمكن الإدعاء أن هناك حكومة تحول بين أي فرد وبين إنتاج ما يشاء من أفلام سينمائية، مادامت هذه الأفلام لا تتنافى مع توجهاتها، أو تتجاوز الحدود التي تضعها لحرية التعبير في مجتمعها.

لهذه الوسيلة الخطيرة الشأن - وكما رأينا في المجتمعات الليبرالية - فإنه ينبغي وضع لوائح قانونية تمنع ظهور الاحتكارات، وتضع ضوابطاً رقابية على مصادر تمويل هذه الصحف حتى يمكن تفادي تمويل أي منها من قبل أي مصدر خارجي. وما إلى ذلك من سبل تضمن عدم الانحراف في استخدام هذه الوسيلة.

وعلى الجانب الآخر ينبغي أن تقدم الدولة التسهيلات اللازمة لإصدار الصحف بالصورة التي تشجع على إصدار المزيد منها، هذا من ناحية، وأن تشجع إصدار الصحف الصغيرة القائمة على الصمود في وجه المنافسة مع الصحف الأكبر منها، بشرط أن تكون هذه التسهيلات منظمة بلوائح قانونية. وألا تكون خاضعة لرضاء الحكومة أو سخطها على هذه الصحف. مما قد يمثل أداة ضغط مهمة في يديها ترهب بها معارضيها وتكافئ بها مؤيديها.

أما فيما يتعلق بملكية الحكومة للصحف: فالتأمل فيما ذهبت إليه فلسفة الإعلام الليبرالي من تبرير تحريمها لتملك الحكومة للصحف، بالتخوف من الإمكانات الهائلة التي يمكن أن تسخرها لها بصورة تجعل المنافسة بينهما وبين الصحف الخاصة منافسة غير متكافئة، يجد أنه مبرر يحمل قدراً كبيراً من الصواب - ومن ثم - وحتى يمكن تفادي هذا الخطر ينبغي ألا يُسمح للحكومة بتملك الصحف إلا في نطاق ضيق وهو:

- إعطاءها حق تملك الصحف المتخصصة في الدعوة الإسلامية سواء التي تصدر على نطاق محلي أم دولي.

- أما الدول التي تلجأ لاستخدامها لشرح سياساتها ووجهات نظرها والدفاع عن توجهاتها بالصورة التي تخدم بقاء أعضائها في سدة الحكم فيمكن السماح بها، شريطة وضع الضوابط اللازمة التي تضمن تمويل هذه الصحف لنفسها بنفسها من خلال التوزيع والدخل الإعلاني. وذلك من خلال مراقبة إيرادات هذه الصحف ومصروفاتها، ولا ينبغي للحكومة أن تنفق من مال الشعب مليمات واحداً تستخدمه في خدمة مصالحها، التي تكون في بعض الأحيان مناهضة لمصالح هذا الشعب. ومن خلال وضع

الضوابط الدقيقة لذلك يمكن - إلى حد ما - التغلب على الخطورة الكامنة في دخول الحكومة إلى عالم الصحافة بإمكانياتها الهائلة التي يمكن أن تفسد عملية المنافسة بين الصحف⁽¹⁰²⁾.

ب - ملكية الإذاعة والتلفاز

في ضوء المقدمات سالفة الذكر - ولاسيما الخاصة بطبيعة وسائل الإعلام - يمكن القول أن إعطاء الأفراد حق تملك القنوات الإعلامية الإلكترونية يحمل في طياته قدراً من الخطورة يتمثل في:

- احتمالية استخدام هذه القنوات - من قبل ملاكها - بالصورة التي تحقق أكبر عائد من الأرباح. وما يعنيه ذلك من إمكانية التورط في نشر مواد إعلامية هابطة بهدف جذب أكبر قطاع من عامة الجماهير، حتى لو تنافت هذه المواد مع قيم الإسلام وأخلاقياته.

- احتمالية عدم سماح أصحاب هذه القنوات لما يعارض توجهاتهم من أفكار وأراء ومعلومات أن تبث عبر هذه القنوات المحدودة بطبيعتها، وما يعنيه ذلك من تحجيم التنوع والتعددية التي يمكن أن تساهم خلالها هذه القنوات في الوصول للحقيقة.

- لما كان الدور الأكبر الذي ينتظره المجتمع من هذه القنوات دوراً توجيهياً وتثقيفياً وتعليمياً، ولما كانت مثل هذه البرامج لا تحظى بانجذاب القطاع الأكبر من الجماهير - وفي غالب الأحيان - وما يعنيه ذلك من التأثير السلبي على العائد الربحي الذي يمكن أن تحققه.

هذه القنوات من الإعلانات، فإن هذا يجعل ميل أصحاب هذه القنوات لإنتاج مثل هذه البرامج ميلاً ضعيفاً. ويهدد - من ثم - الوظيفة الأساسية المنتظر من هذه القنوات الاضطلاع بها للإسهام في بناء المجتمع المسلم.

(102) ولا يعد هذا تقليلاً من هيبة الدولة وإنما حماية لها من الانحراف والاستبداد، وما يعنيه ذلك من فقدان دعم الشعب وسخط الله عليها؛ قارن: شفيق. الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 33.

ويجعل جل اهتمام أصحاب هذه القنوات منصّباً على إنتاج وبث المواد الترفيهية، وما يحدث في القنوات الإعلامية الإلكترونية الخاصة في العالم الغربي دليل قوي على ذلك⁽¹⁰³⁾.

وعلى الجانب الآخر يمكن القول أن قصر حق تملك الإذاعة على الدولة يحمل أيضاً في طياته قدراً من الخطورة. فرغم أن الدولة لن تحتاج إلى تكثيف بث المواد الترفيهية الجذابة التي تحقق أرباحاً إعلانية، ورغم إمكانية توسعها في إنتاج وبث البرامج الثقافية والتوجيهية والتعليمية، إلا أن احتمالية استخدام الإذاعة من قبل الحكومة القائمة في الدولة المسلمة استخداماً دعائياً لسياساتها وإنجازاتها الحقيقية والوهمية، واستخدامها كأداة للتأثير على الرأي العام، بل وربما تضليله، أمر وارد ويمثل خطورة واضحة على المصالح العليا للمجتمع المسلم.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول أن أنسب أنواع الملكية التي يمكن أن تتلافى - بقدر الإمكان - سلبيات كل من الملكية الفردية أو الملكية الحكومية للقنوات الإذاعية هو الملكية العامة، وإدارة هذه القنوات من قبل هيئة مستقلة تماماً عن الحكومة - سواء في تمويلها أو في اختيار العاملين بها، أو في رسم سياساتها. أما فيما يتعلق بتمويلها فإنها تمول بصفة أساسية من الميزانية العامة للدولة بمبلغ أو نسبة محددة سلفاً، وليس للحكومة حق تخفيض أو زيادة هذا المبلغ، إلا لأسباب منطقية ومعلومة للرأي العام.

والمصدر الثاني لتمويل هذه الهيئة هو الأرباح التي يمكن أن تحققها من بيع البرامج التي تنتجها، هذا بالإضافة لدخلها من الإعلانات التي تبثها والتي ينبغي أن تعتدل في الكم الذي تبثه منها.

وينبغي أن يكون لهذه الهيئة العامة ميثاقاً واضحاً يحدد الوظائف المنتظر قيامها بها، وينظم السبل الكفيلة التي تمكن شتى وجهات النظر من الوصول

(103) حتى إن وسائل الإعلام في المجتمع الأميركي - على سبيل المثال - تعتمد على تقديم نسبة 90٪ من مواد الترفيه مقابل نسبة 10٪ من المواد التي تخدم الصالح العام. C. G.

Christians, et al, *op. cit.*, p. 251.

إليها. مع مراعاة العدالة في الوقت الممنوح لكل منها، بالصورة التي تضمن عدم سيطرة وجهة النظر الحكومية على نصيب الأسد من وقت هذه القنوات.

من خلال استعراضنا للملامح العامة لطروحات فلسفة الإعلام الوضعية حول حرية تملك وسائل الإعلام وأهم النتائج التي ترتبت على تطبيقاتها في أرض الواقع، والطروحات الإسلامية المناظرة لها يمكن أن نخلص إلى عدة نتائج أهمها:

- أن فلسفة ملكية وسائل الإعلام في الفكر الإسلامي تختلف عن فلسفة ملكية وسائل الإعلام في مدارس الفكر الوضعي على اختلافها، ذلك لأن ملكية هذه الوسائل لا تعد ملكية حقيقية وإنما هي ملكية استخلاف. ومن ثم فإن مالك أي وسيلة إعلامية سواء أكان فرداً أم هيئة عامة أم حكومة لا ينبغي له أن يستخدم هذه الوسيلة إلا في الإطار الذي رسمه لها المالك الأصلي سبحانه وتعالى وأن وأي استخدام لها خارج هذا الإطار يعرض صاحبه لسخطه وعقابه كما أن الالتزام به يجعله أهلاً لثوابه.

- أن فلسفة الإعلام الإسلامي في تأطيرها لحدود تملك وسائل الإعلام لا تقف من ملكية الدولة لهذه الوسائل موقف التحريم - كما ذهبت إلى ذلك فلسفة الإعلام الليبرالي - كما أنها لا تقف من الملكية الفردية موقف التحريم - كما ذهبت لذلك فلسفة الإعلام الاشتراكي. وإنما تعطي لكل طرف منهما الحق في ملكية هذه الوسائل في إطار محدد، بالصورة التي يمكن معها تلافي النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب على إطلاق يد طرف منهما وتقيد الطرف الآخر في حرية تملك هذه الوسائل، كما أنها لا تمنع في الاستفادة من الشكل الذي ابتكره الفكر الإعلامي الوضعي لملكية الوسائل الإلكترونية وهو شكل الهيئة العامة والمستقلة عن ضغوط الحكومة من ناحية، وعن الرغبة في تحقيق الربح أو النفوذ من ناحية أخرى.

- رغم أن إغراء استخدام وسائل الإعلام لتحقيق الأهداف الذاتية للمسيطرين عليها، أفراد، حكومة - ولو على حساب الصالح العام،

والذي يعد عاملاً أساسياً وراء إخفاق التصورات التي وضعتها فلسفات الإعلام الوضعية في تحقيق الأهداف التي نظرت لها، هو أمر وارد الحدوث في المجتمع المسلم، إلا أن فلسفة الإعلام الإسلامي تتفوق على فلسفات الإعلام الوضعية في كونها تمتلك آلية من آليات الرقابة على هؤلاء المتحكمين في أمور هذه الوسائل، يمكن أن تجعلهم لا يحيدون في استخدامها عن الإطار المرسوم لها في خدمة الإسلام والمجتمع المسلم قيد أنملة. هذه الآلية هي الرقابة الإلهية وإن كان هذا قد يجعل فلسفة الإعلام الإسلامي تنهون في المطالبة باتخاذ الاحتياطات الممكنة للتصدي لأي انحراف من قبل هؤلاء المسيطرين على وسائل الإعلام في المجتمع المسلم يخرج بهذه الوسائل عن المهام المنوطة بها في إقامة مجتمع الاستخلاف.

وظائف وسائل الإعلام

تمهيد

ذكرنا - سلفاً - أن فلسفات الإعلام الوضعية لا تعدو أن تكون وسائل فكرية تنظر للكيفية المثلى التي يمكن لوسائل الإعلام أن تسهم خلالها في تحقيق غايات النظرية الاجتماعية التي أفرزتها. ولما كانت النظريات الاجتماعية الوضعية تتبنى غايات متباينة - رغم إنها لا تخرج في النهاية عن غايات الكوزمولوجيا العلمانية - فقد كان من الطبيعي أن تتباين طروحات الفلسفات الإعلامية - تبعاً لهذا التباين - حول ما ينبغي أن تضطلع به وسائل الإعلام من وظائف يمكن خلالها الإسهام في تحقيق هذه الغايات، وأن تتباين - تبعاً لتباين هذه الوظائف - التصورات التي تطرحها هذه الفلسفات حول الكيفية التي يمكن خلالها لوسائل الإعلام الاضطلاع بهذه الوظائف.

ويستعرض هذا الفصل طروحات فلسفات الإعلام عن هذه الوظائف والآليات التي وضعتها كل فلسفة لضمان اضطلاع وسائل الإعلام بهذه الوظائف، وما تحقق من هذه الوظائف في أرض الواقع.

المبحث الأول

وظائف وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الحر

المطلب الأول

وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الليبرالي

تشكلت فلسفة الإعلام الليبرالي حول الدور الذي يمكن لوسائل الإعلام أن تسهم خلاله في تحقيق غايات المجتمع الليبرالي على ضوء التصور الذي وضعه الفكر الاجتماعي لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، والذي رأى أنه السبيل الأمثل لتحقيق هذه الغايات.

وعلى ضوء هذا التصور، وعلى ضوء المقدمات التي انبنى عليها، عملت فلسفة الإعلام الليبرالي على تحديد الوظائف التي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع بها للقيام بهذا الدور، وسبل إلزام وسائل الإعلام بها. وفيما يلي نعرض لهذه الوظائف، وسبل إلزام وسائل الإعلام بها، وما تحقق منها في أرض الواقع في ضوء الإطار الذي رسمته فلسفة الإعلام الليبرالي لأدائها والذي عرضنا له في الفصلين السابقين.

أولاً: وظائف وسائل الإعلام في المجتمع الليبرالي

تعترف الفلسفة الليبرالية بست وظائف لوسائل الإعلام هي: التنوير العام، خدمة النظام السياسي، خدمة النظام الاقتصادي، المحافظة على الحقوق المدنية، الحصول على الربح، الترفيه، ولا تكون الوسيلة الواحدة مسؤولة عن كل ذلك - بالطبع - ولكنها وظائف جميع وسائل الإعلام⁽¹⁾.

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 51.

(1) انظر:

P. Parney, and D. Nelson, "the Worlds Regions and Journalism in North American", J. C. Merrill, *op. cit.*, p. 337.

1 - التنوير العام

يجمع المفكرون على أن التنوير العام من الوظائف الكبرى للصحافة. ومنذ عصر ملتون يرى الليبراليون الصحافة شريكاً مهماً في البحث عن الحقيقة⁽²⁾ وذلك من خلال قدرتها على عرض مختلف الآراء والمعلومات في سوق حرة ومفتوحة أمام الجميع وخلال هذا السوق فإن الرأي الصائب سوف يتغلب في النهاية على الرأي الخاطئ⁽³⁾.

ومقابل هذا الواجب الملحق على عاتق الصحافة في الوصول إلى الحقيقة كان من الطبيعي أن يمنح الفكر الإعلامي الليبرالي الأفراد حريات واسعة في التعبير عن آرائهم دونما قيد أو رقابة.

2 - خدمة النظام السياسي

يضع الفكر الليبرالي مسؤولية كبيرة على كاهل كل من الفرد والصحافة في إقامة الحكم الديمقراطي. وحتى يمكن للفرد أن ينعم بحكم ديموقراطي سليم ينبغي له أن يعي المشكلات والقضايا التي تواجه الدولة التي يحيا في ظلها⁽⁴⁾ وكذلك حلولها ونتائجها المحتملة.

وهنا يأتي دور الصحافة متمثلاً في تزويد الناس بالمعلومات والأفكار التي يحتاجون إليها لاتخاذ قرارات سليمة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعد وسائل الإعلام أداة مهمة من أدوات توفير التغذية المرتدة (feedback) للحكومة حول القرارات والسياسات التي اتخذتها، ومعرفة مدى تأييد الجماهير لها، وتبين مواضع رضا الجماهير وتدعيمها، ومواضع انتقاداتها وتلافيتها.

(2) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق ص 106.

(3) عبد اللطيف. الإعلام له تاريخه ومذهبه، مرجع سابق، ص 120.

(4) ويتطلب ذلك إعطاء الصحافة الحق في الاقتراب من المعلومات الحكومية وإلا أصبح حق النشر على حد تعبير برناردشوارتز حقاً فارغاً.

B. schwartz, *Constitutional Issues: Freedom of the Press* (New York: Facts On file), p. 30.

3 - المحافظة على الحريات المدنية

تنبثق هذه الوظيفة بشكل تلقائي من الوظيفة الثانية، ذلك أن فكرة الاستقلال الذاتي للفرد تقع في صلب النظرية الليبرالية، وقد عبر جون ستيوارت مل عن هذه الفكرة بقوله «إن الحرية الوحيدة التي تستحق الاسم هي السعي وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة، ما دمنا لا نحاول حرمان الآخرين من حرياتهم أو نعوق جهودهم للحصول عليها». وكل فرد هو الحارس الأمين على صحته الجسدية والعقلية والروحية. وإذ يسعى كل فرد وراء مصلحته الخاصة بطريقته الخاصة. وإذ يطور قدراته بحرية، فإن ذلك يؤدي في نظر الليبراليين عامة - إلى إثراء المجتمع⁽⁵⁾.

غير أن حرية الفرد مهددة من قبل العدو الرئيسي والتقليدي للحرية وهي الحكومة، وحتى في المجتمعات الليبرالية يمكن لأصحاب المناصب أن يستخدموا سلطتهم بطريقة خطيرة ومتقلبة، ومن ثم فإن الليبراليين يسندون للصحافة مهمة مراقبة الحكومة باستمرار، والقيام بدور الديدبان الذي يحذر الجمهور كلما تعرضت حرياته الشخصية للخطر⁽⁶⁾.

وقد عبر توماس حيفرسون عن هذه النقطة بوجه خاص حينما كتب في 1816 يقول (إن موظفي كل حكومة يميلون إلى التحكم بمشيئتهم في حرية ناخبهم وممتلكاتهم... .) وحينما تكون الصحافة حرة، وكل شخص يستطيع القراءة، يكون كل شيء في أمان⁽⁷⁾ وقد كتب بعد ذلك بسنوات (إن المراقبة القوية للموظفين العموميين واستجوابهم أمام محكمة الرأي العام، تؤدي إلى الإصلاح وبغير ذلك لا بد وان يتم الإصلاح الاقتصادي) فالصحافة إذن ينبغي ألا تحمي حريتها فقط وإنما حرية المواطنين جميعاً⁽⁸⁾.

(5) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 106.

(6) المرجع السابق، ص 106؛ انظر كذلك:

J. Whale, *Journalism and Government* (London: Macmillan, 1972), p. 28.

(7) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 107.

(8) المرجع السابق، ص 107.

4 - خدمة النظام الاقتصادي

وذلك من خلال:

- نشر أخبار الأحداث التي تقع في عالم التجارة والصناعة والزراعة وهناك صحف متخصصة في هذه المجالات تعطي لقرائها الأفكار والأخبار والتطورات الجديدة في عالم الاقتصاد، كل في التخصص الذي يهتم به كما تعطي الحرف والمجالات العامة كمية ضخمة من الموضوعات حول الشؤون الاقتصادية والتجارية⁽⁹⁾.

- الإعلان ويعد وظيفة أساسية من وظائف الصحافة القائمة على حرية المشروع، فهو يقدم خدمة أساسية للأفراد الذين يريدون شراء شيء ما، أو يبيعون شيئاً، أو يبحثون عن وظيفة. باختصار هو وسيلة مهمة لإقناع الأفراد بشراء سلعة أو خدمة⁽¹⁰⁾

والصحافة إذ تعمل ذلك تقوم بالإسهام في تحقيق مستوى عال من الاستهلاك وتساعد على تشجيع الإنتاج المتنوع والتنافس الاقتصادي. كما تساعد على توفير الأسعار المناسبة لصالح المستهلك⁽¹¹⁾.

5 - الترفيه

لم تهتم الفلسفة الليبرالية إلا قليلاً بالوظائف الترفيهية لوسائل الإعلام. حقيقة أن الترفيه هو أحد الوظائف الاجتماعية الست التي تنسب إلى الصحافة، ولكن لم تقدم تعليلاً فكرياً للترفيه على نحو خدمة النظام السياسي أو الاقتصادي. ويبدو أنها أدرجت الترفيه ضمن الوظائف لمجرد أن الصحافة كانت تقوم دائماً بالترفيه⁽¹²⁾ فالمتأمل في مضمون وسائل الإعلام يجد أن المواد الترفيهية تكاد تكون أبرز الأنشطة التي تقوم بها وسائل الإعلام الجماهيرية ولو من ناحية حجم

(9) المرجع السابق، ص 109.

(10) P. P. Arney and, D. Nelson, *op. cit.*, p. 310.

(11) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 108.

(12) المرجع السابق، ص 323.

الوقت الذي يخصصه الناس للقراءة والمشاركة والاستمتاع⁽¹³⁾ ويذهب عالم الاجتماع روبرت أ. بارل إلى أن وجود الصحف بشكلها الحديث، إنما يرجع فقط إلى ما اكتشفه لفيف من الناشرين منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، من أن الناس يفضلون الأخبار على مقالات الرأي، وأنهم يفضلون الترفيه على التثقيف⁽¹⁴⁾.

وتتخذ الوظيفة الترفيهية لوسائل الإعلام في هذه الفلسفة - وفي باقي فلسفات الإعلام الوضعية - طابعاً مختلفاً عما هي عليه في فلسفة الإعلام الإسلامي، سواء في طبيعة الدور الذي تؤديه هذه الوظيفة في تلك الفلسفات، والذي يتسم بالضخامة والأهمية... لكونه يساهم في تحقيق جانب مهم من جوانب الغاية التي يسعى إليها أبناء المجتمعات العلمانية، والتي تنحصر في تحقيق السعادة في حيز هذه الدنيا، أم في طبيعة المواد التي تقدم من قبل وسائل الإعلام تحت مظلة هذه الوظيفة، والتي لا تتورع خلالها عن تقديم الجنس والفضائح والإثارة... وأي مادة يمكن أن تؤدي دوراً في هذا الصدد، طالما لا تخترق في ذلك الحدود المرسومة لها في المجتمعات العلمانية والتي عرضنا لملاحمها من قبل.

أما في فلسفة الإعلام الإسلامي فإن هذه الوظيفة لا يقف دورها عند حد الترويح عن نفس مؤمنة ليعينها على مواصلة الإضطلاع بمهامها الإيمانية، ولا تتخطى أي مادة من المواد التي تقدم في هذا الصدد أي حد من حدود أخلاقيات الشريعة الإسلامية.

6 - الربح

تعطي الأفكار الاقتصادية حول الصحافة تبريراً قوياً لهذه الوظيفة. فوفقاً للنظرية الليبرالية يمكن فقط للصحافة الحرة التي تعمل في ظل المشروعات الخاصة كما يتصورها الليبراليون التقليديون، أن تقوم بتوفير الجماهير، وخدمة

(13) براون. «وسائل الإعلام الترفيه في العالم الغربي»، مرجع سابق، ص 265.

(14) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 315-316.

النظام السياسي والنظام الاقتصادي، والمحافظة على الحقوق المدنية. فالصحافة الحرة وحدها، والتي لا تدين بفضل للحكومة، أو لأي جماعة في المجتمع. هي التي تستطيع أن تخدم قضية الحقيقة وفي نهاية الأمر حقوق الإنسان، والصالح العام. ولكي تكون الصحافة حرة في تقديم الآراء والمعلومات دون خوف، يجب أن تكون مشروعاً تجارياً خاصاً ومستقلاً⁽¹⁵⁾

سبل إلزام وسائل الإعلام بالاضطلاع بهذه الوظائف

السبيل الأساسي لضمان اضطلاع وسائل الإعلام بهذه الوظائف هو الإطار الذي وضعته هذه الفلسفة لكيفية ممارسة هذه الحرية والذي عرضنا له في الفصلين السالفين.

ورغم أن هذا الإطار يوفر لوسائل الإعلام البيئة الملائمة لاضطلاع وسائل الإعلام بهذه الوظائف، وذلك من خلال تصديه لإزالة شتى المعوقات الخارجية التي تحول بين وسائل الإعلام وبين الاضطلاع بهذه الوظائف، إلا أنه لم يعمل على وضع آليات تلزم هذه الوسائل بالاضطلاع بهذه الوظائف إذا حدث وقصرت في أدائها أو أداء بعضها⁽¹⁶⁾ واكتفت فلسفة الإعلام الليبرالي في هذا الصدد بالاعتماد على آليات الإلزام الذاتية التي رأت أنها تضمن بشكل كاف اضطلاع وسائل الإعلام بهذه الوظائف، ولم تسمح لأي جهة خارجية بالتدخل لإلزامها بهذه المسؤوليات، ولاسيما الحكومة التي هي عدو الحريات الأول. وهذه الآليات هي:

أ - **رغبة وسائل الإعلام في تحقيق الربح** : ذلك أنه حينما يعمل الناشر أو الإذاعي لكسبه الشخصي فإنه يعطي للمجتمع - كما لو كان عن قصد وتدبير نوع الوسيلة التي يريدها ويحتاج إليها - وقياساً على أفكار آدم سميث

(15) المرجع السابق، ص 107.

(16) فالنظرية الليبرالية تفترض أن الحصول على كل المعلومات الجديدة نتيجة طبيعية للسوق الحرة المفتوحة للمعلومات. ولم تقدم أي ضمان لتدفق المعلومات إذا شاء الأفراد أن يصمتوا؛ ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 121.

الاقتصادية يمكن القول. إن المساعدة في الوصول إلى الحقيقة مصلحة عامة، وكشف الحقيقة يحتاج إلى العديد من الأفكار والكثير من المعلومات، وما أنشره لكسبي الشخصي يخدم قضية الحقيقة ومن ثم يخدم الصالح العام⁽¹⁷⁾.

وهكذا عندما يسعى الناشر لخدمة مصلحته الشخصية في تحقيق الربح فإنه يعطي - كما لو كان عن قصد وتدبير - نوع الصحيفة التي يريد بها الجمهور ويحتاج إليها وقد عبر عن ذلك «جورج سوكوليسكي» ذات مرة بقوله: «إن معركة التوزيع تصبح معركة من أجل الحقيقة»⁽¹⁸⁾.

ب - أخلاقية الإنسان وعقلانيته: وتمثل عنصر الإنقاذ في النظرية الكلاسيكية، حيث يعتقد الليبراليون أن كون الإنسان كائناً أخلاقياً، فإن سعيه لتحقيق الربح إذا لم يتمخض عن صحافة مسؤولة تتحمل الالتزامات التي يطلبها المجتمع، فإن هذا الإحساس الأخلاقي الفطري سوف يدفعه في النهاية إلى إيجاد تلك الصحافة المسؤولة⁽¹⁹⁾ ولهذا فليست هناك حاجة لفرض المسؤولية مقابل الحرية لأن الناشرين سوف يتحملونها ذاتياً⁽²⁰⁾ كما أن كون المستقبل كائناً عاقلاً سوف يجعله يسعى لإدراك الحقيقة التي توجد بين الأفكار المتلاطمة في ساحة السوق الإعلامية الحرة. وسوف يمكنه من الفصل بين الحقيقة والكذب، وبين الحسن والرديء⁽²¹⁾.

ج - عملية التصحيح الذاتي: وإذا لم يسع الناشر أو الإذاعي لخدمة قضية الحقيقة سواء بدافع الربح، أو بدافع حاسته الأخلاقية فإن عملية التصحيح الذاتي سوف تعمل في النهاية على انتصار الحقيقة وإذا ما سعى البعض إلى خدمة أهداف وضيعة من نشر بعض الموضوعات في وسائلهم الإعلامية فإن النظام التنافسي الذي يتيح تعدد الأصوات والسوق الحرة المفتوحة للأفكار

(17) المرجع السابق، ص 108.

(18) المرجع السابق، ص 108.

(19) المرجع السابق، ص 108.

(20) F. S. Siebert, T. Peterson. and W. schramm, *op. cit.*, p. 4.

Ibid., p. 77.

(21) انظر:

P. M. Sandman, et al., p. 168.

والمعلومات سوف يجعل الحقيقة تنتصر في النهاية، فما يسعى بعضهم لحذفه يسعى «آخرون» لنشره، والخطأ الذي يرتكبه صحفي يصححه صحفي آخر، والأكذوبة التي يسوقها محرر يصوبها محرر آخر، ومحاولة خدمة قضية خاصة تكشفها صحيفة أو وكالة أنباء منافسة⁽²²⁾... وفي النهاية سوف ينتصر الحق والصواب على الزيف والبهتان وقد يبدو الكذب منتصراً مرحلياً، ولكن إذا لم ترجع الحكومة كفة على أخرى. فإن الحقيقة لا بد أن تنتصر في النهاية⁽²³⁾

تقويم أداء وسائل الإعلام في المجتمع الليبرالي

الواقع أنه لا يمكن نكران الدور المهم التي لعبته الصحافة في المجتمع الليبرالي في تنوير الرأي العام في الكثير من القضايا والإسهام في الحفاظ على حريات الأفراد المدنية، وفي إتاحة الفرصة أمام الأفراد للتمتع بالحريات السياسية. كما أنه لا يمكن إنكار الدور الذي لعبته في خدمة النظامين السياسي والاقتصادي. غير أن اضطلاعها بالأدوار المنوطة بها في هذه المناحي، شابه الكثير من أوجه القصور وقد أجمل «تيودر بترسون»⁽²⁴⁾ أهم جوانب القصور التي شابت أداء وسائل الإعلام في المجتمع الليبرالي في ظل سيادة الفلسفة الإعلامية التقليدية، بصورة أعاقت وسائل الإعلام عن أداء وظائفها على النحو المرجو، في عدة نقاط هي:

- إن وسائل الإعلام - في ظل فلسفة الإعلام الليبرالي كانت تستغل قوتها الهائلة في خدمة أهدافها الخاصة، فقد كان أصحابها يروجون لآرائهم - ولا سيما في الشؤون السياسية والاقتصادية - على حساب الآراء المعارضة.
- أنها وضعت نفسها في خدمة الأهداف الرأسمالية الكبيرة وكثيراً ما سمحت للمعلنين بالتدخل في توجيه سياسة التحرير والمادة التحريرية فيها.

(22) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 108.

(23) المرجع السابق، ص 95.

(24) F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Shramm, *op. cit.*, pp. 78-79.

- أنها قاومت التغيير الاجتماعي.
- أنها كثيراً ما أضفت اهتماماً مبالغاً فيه على الأمور التافهة والمثيرة أثناء تغطيتها للأحداث الجارية، وأن كثيراً من أبوابها الترفيهية يفتقر إلى تقديم شئ ذي مغزى.
- أنها عرضت الأخلاق العامة للخطر.
- أنها انتهكت خصوصية الأفراد دونما سبب مقنع.
- أن هناك طبقة اجتماعية وحيدة تتحكم فيها، هي طبقة أصحاب الأعمال الاحتكارية. وقد أصبح من الأمور بالغة المشقة دخول أناس جدد إلى عالم صناعة الصحافة مما عرض السوق الحرة للأفكار والمعلومات لخطر داهم. وبالإضافة إلى هذه الانتقادات هناك أيضاً عدد آخر من الانتقادات التي وجهة لأداء وسائل الإعلام لمهامها لعل أهمها:
- أنها وقعت في تجاوزات واضحة في اضطلاعها بالدور المهم المنوط بها في الرقابة على أعمال الحكومة، ولم تهتم إلا بنشر الأخبار السلبية ولم تقم بدور الوسيط ما بين الهتاف للقادة وما بين خصومتهم⁽²⁵⁾
- أنها استخدمت لزيادة رخاء مصالح ملاكها أكثر من استخدامها لتحقيق المصالح العامة، مما أضعف من ثقة العامة فيما تنشره⁽²⁶⁾.
- أن قدرتها على توفير التعددية والتنوع في الأخبار والآراء والمعلومات أصبحت محدودة في ظل أوضاعها الاحتكارية⁽²⁷⁾.
- إن التنافس فيما بين الصحف لم يعد يهدف إلى خدمة القارئ، وإنما لشرائه واستخدمت في إغراء القارئ طرقاً لا يرضاها عقل ولا تقبلها كرامة، ساعدها على ذلك رغبة الجماهير في التعرض للمواد المثيرة والمسلية والممتعة.

(25) مكايي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 180.

(26) البادي. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، مرجع سابق ص 152.

(27) Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 17.

وفي ظل هذه الانتقادات كان من الطبيعي أن يسعى الفكر الإعلامي الغربي إلى طرح بديل فكري يحاول أن يتلافى هذه الانتقادات، وهو ما تمخض في طروحات فلسفة المسؤولية الاجتماعية.

المطلب الثاني

وظائف وسائل الإعلام

في فلسفة المسؤولية الاجتماعية

نظرة الفلسفة الجديدة لوظائف وسائل الإعلام

لم تطلب فلسفة المسؤولية الاجتماعية من وسائل الإعلام الاضطلاع بوظائف مغايرة لتلك الوظائف التي تبنتها الفلسفة الكلاسيكية، والتي عرضنا لها في المطلب السابق، غير أنها لم ترض عن تفسير بعض ملاك وسائل الإعلام والإعلاميين لهذه الوظائف. كما أنها لم ترض عن الطريقة التي عملت وسائل الإعلام بها على الاضطلاع بهذه الوظائف خلالها⁽²⁸⁾ فقد قبلت الفلسفة الجديدة دور الصحافة في خدمة النظام السياسي وفي تنوير الجماهير، وفي حراسة الحريات المدنية، إلا أنها رأت أن أداء الصحافة لهذه الوظائف كان قاصراً. كما أنها قبلت دور الصحافة في خدمة النظام الاقتصادي غير أنها لم تعط هذه الوظيفة الأولوية على وظائف أخرى مثل تدعيم الديمقراطية وتنوير الجماهير. كما قبلت دور الصحافة في تزويد الجماهير بالمواد الترفيهية ولكن اشترطت أن يكون الترفيه جيداً كما أنها أيدت حاجة الصحف كمؤسسات للتمويل الذاتي، ولكنها لم توافق على السبل التي تتبعها بعض الصحف لتحقيق ذلك⁽²⁹⁾.

وحتى يمكن تلافي السلبيات التي شهدتها الواقع الإعلامي وتحسين أداء وسائل الإعلام بالصورة التي تمكن من الاضطلاع بالوظائف المرجوة على أكمل وجه، عملت الفلسفة الجديدة على مطالبة وسائل الإعلام والعاملين بها - وبشكل صريح وليس ضمنياً كما كان الحال في الفلسفة التقليدية - بتحمل عدد

(28) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق ص 111.

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Shramm, *op. cit.*, p. 14.

(29)

من المسؤوليات (الالتزامات) لإنجاز هذه الوظائف على النحو المرجو. وقد تأثرت هذه الفلسفة في تحديدها لهذه المسؤوليات وسبل إلزام وسائل الإعلام بها بعدة عوامل هي :

- التغيرات التي طرأت على نظرة الفكر الليبرالي لطبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة وما ينبغي أن تكون عليه طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة .

- التطورات الهائلة التي شهدتها صناعة الإعلام ، وبروز وسائل إعلامية جديدة ذات قدرات تأثيره عالية .

- المساوئ التي ترتبت على تطبيق الإطار الذي وضعته فلسفة الإعلام الليبرالي لأداء وسائل الإعلام للوظائف المرجوة منها في أرض الواقع .

ورغم أن المسؤوليات التي طالبت الفلسفة الجديدة وسائل الإعلام بتحملها موجهة أيضاً للإعلاميين العاملين في هذه الوسائل إلا أن الفلسفة الجديدة طالبت هؤلاء الإعلاميين الالتزام بعدد من الأخلاقيات أثناء تأديتهم لعملهم الإعلامي

وفيما يلي نعرض لهذه المسؤوليات ثم نستعرض أهم هذه الأخلاقيات :

أ - المسؤوليات التي ينبغي على وسائل الإعلام تحملها

طالبت لجنة حرية الصحافة - التي نظرت للفلسفة الجديدة وسائل الإعلام - بتحمل عدد من المسؤوليات كضرورة للمساهمة في تحقيق أهداف المجتمع الليبرالي وهذه المسؤوليات هي

1 - إعطاء تقرير شامل وصادق وذلك لأحداث اليوم في سياق يعطي لها معنى : ويعني طلب اللجنة هذا، أن وسائل الإعلام ينبغي تكون دقيقة، ولا تكذب وأول حلقة في سلسلة المسؤولية تتمثل في الصحفي الذي يعد المصدر الأول للخبر وهذا الصحفي ينبغي أن يكون ماهراً وكفءاً وعليه أن يلجأ إلى المصادر الأكثر دقة وأن يختار الموضوعات الجديرة بالكتابة عنها كما أن عليه أن يعمل على تصنيف الحقائق كحقائق والآراء كآراء

وأن يفصل بينهما بقدر الإمكان وإن كان هذا الأمر مهما في الأخبار المحلية فإنه أكثر أهمية في الأخبار الدولية. ذلك لأن معرفة السياسات الخارجية أمر محبب لغالبية الشعوب ومن ثم فهناك مسؤولية تتمثل في صياغة الأخبار الخارجية بشكل أكثر دقة ويمكن استيعابها بسهولة.. انه لم يعد كافياً أن تروي الواقعة بصدق ولكن من الضروري أن تذكر الحقائق المتعلقة بالواقعة⁽³⁰⁾ حتى يمكن الإحاطة بجميع ملبساتها وفهمها فهماً متكاملًا وليس فهماً مبتوراً.

2 - العمل كممبر لتبادل التعليق والنقد: بمعنى أن تعمل وسائل الإعلام كممبر لتبادل التعليق والنقد وأن تعتبر هذه الوسائل نفسها بمثابة وسائل عامة في النقاش والحوار العام وإن كان من غير الممكن أن تنشر وسائل الإعلام كل الأفكار التي تصل إليها إلا أنها ينبغي أن تلتزم بنشر الأخبار المهمة التي تخالف توجهاتها دون أن تتخلى عن حقها في اتخاذ موقف منها⁽³¹⁾.

وتكمن العلة التي تقف خلف مطالبة اللجنة لوسائل الإعلام بالعمل كممبر لتبادل التعليق والنقد في أنّ وسائل الإعلام تملكها فئة قليلة، وأنّ المواطن الفرد يجد سبيله إلى وسائل الإعلام بصعوبة متزايدة. لذا فإن وسائل الإعلام ينبغي أن تتحمل مسؤولياتها في نشر مختلف وجهات النظر التي بدونها لن تجد وجهات النظر هذه سبيلها للتداول العام⁽³²⁾.

3 - إبراز صورة ممثلة فعلاً للجماعات الشرعية في المجتمع: وهنا يجب على وسائل الإعلام أن تصور جميع الفئات الاجتماعية بدقة وأن تكون الصور والأفكار والمعلومات التي تطرحها هذه الوسائل وتؤكد عليها ممثلة لكل هذه الجماعات المتنوعة التي يتكون منها المجتمع كما هي في الواقع ولا يعني ذلك الاقتصار على نشر ما يتعلق بهذه الجماعات وعدم التعرض لنشر نقاط ضعفها وعيوبها فذلك ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار مثله مثل

(30) Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 21-23.

(31) *Ibid.*, p. 23-24.

(32) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق ص 117.

نشر قيمها وطموحاتها وصفاتها البشرية. وتعتقد اللجنة أنه إذا ما تعرف الناس على الحقائق الداخلية لحياة جماعة ما فسوف يتكون لديهم بالتدرج فهماً واحتراماً حقيقيين لها⁽³³⁾.

4 - عرض وتوضيح أهداف المجتمع وقيمه: هناك مسؤوليه واضحة ملقاة على عاتق وسائل الإعلام قبل المجتمع وقيمه، ووسائل الإعلام سواء أرادت أم لم ترد تسهم بشكل أو بآخر بما تنشره عن الإخفاقات والإنجازات كل يوم في توضيح هذه الأهداف والقيم أو في التعتيم عليها. ولا يعني هذا أن اللجنة تطالب وسائل الإعلام بتحويل الحقائق وإثارة العواطف حولها لخلق صورة وردية، وإنما تطالب بتغطية واقعية للأحداث، والقوى التي تعمل ضد أهداف المجتمع وكذلك القوى التي تعمل لصالحها.

وينبغي أن تدرك وسائل الإعلام أن عليها أن تتحمل مسؤولية - مثل تلك التي يضطلع بها المربون - في بيان وتوضيح المثل العليا التي يسعى إليها المجتمع، لكونها واحدة من أقوى الوسائل التعليمية في هذا الصدد⁽³⁴⁾.

5 - تقديم المعلومات كاملة: من الواضح أن كمية المعلومات التي يحتاجها المواطنون في المجتمع الحديث أكبر بكثير من كمية المعلومات التي كانوا يحتاجون إليها في أي وقت مضى. رغم أن المواطن لا يستخدمون دائماً جميع المعلومات التي يحصلون عليها. إلا أن نشر الأخبار والآراء على نطاق واسع أمر ضروري بالنسبة للحكومة التي تقيم حكمها على الرضا. كما أن توفير المعلومات للجميع ضرورة في المجتمع الديمقراطي الذي تتغير فيه القيادات بكثرة وبحرية، بحيث قد يجد أي مواطن نفسه في يوم ما في موقع المسؤولية ولديه سلطة اتخاذ القرار⁽³⁵⁾.

ب - الواجبات الأخلاقية التي يجب أن يلتزم الإعلاميون بها

طالب الفكر الإعلامي الجديد الإعلاميين - وبشكل صريح - مراعاة عدد

Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, pp. 26-27.

(33)

Ibid., pp. 27-28.

(34)

Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 28.

(35)

من القواعد الأخلاقية أثناء ممارسة العمل الإعلامي. وقد اضطلعت موائيق الشرف التي وضعتها الاتحادات الإعلامية، والدساتير الأخلاقية للإذاعة والتلفاز⁽³⁶⁾ مهمة تحديد أهم هذه القواعد وطالبت الإعلاميين أن يتخذوا منها معياراً لقياس أدائهم الإعلامي على هداه ومن أهم هذه الوجبات الأخلاقية:

- 1 - **الموضوعية:** وذلك من خلال السعي لتحقيق المعالجة غير المنحازة أو التناول غير العاطفي للقضايا المثيرة للجدل، وعرض شتى وجهات النظر
- 2 - **الأمانة:** وتتطلب التحرر من أي التزام قبل أي جهة ذات مصلحة. ولا يكون الالتزام إلا قبل الجمهور في معرفة الحقيقة وبذلك يكون أميناً في تحمل مسؤوليته قبلهم
- 3 - **الصدق والدقة:** من خلال تحري الحصول على البيانات والمعلومات أو الآراء الصادقة من مصادرها الأساسية، وتقديم المعلومات كاملة كما ينبغي على كتاب المقالات والتحليلات والتعليقات التمسك بنفس مبادئ الدقة في الحقائق التي يتناولونها مثلما يفعلون بشأن القصص.
- وتتطلب الدقة الحصول على المعلومات الموثقة، ومن مصادرها الأساسية، كما تتطلب الاعتراف بالأخطاء والعمل على تصحيحها بسرعة وفي مكان بارز في الصحيفة⁽³⁷⁾.
- 4 - **الإنصاف:** فعلى الإعلاميين في جميع الأوقات أن يظهروا الاحترام اللائق بكرامة الناس الذين يقابلونهم، وخصوصياتهم وحقوقهم ورفاهيتهم. وذلك أثناء عملية جمع الأخبار ونشرها وذلك من خلال:

(36) انظر نماذج لهذه القواعد في: هاتلنج، جون ل. أخلاقيات الصحافة، مناقشة علمية للقواعد الأخلاقية للصحافة كما دونتها جمعية رؤساء تحرير الصحف الأميركية، ترجمة: عبد الرؤوف، كمال. القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، د.ت، ص 111-140.

W. L. Rivers, The Mass Media, 2 nd edition (New York: Harper and Row, Publishers, 1981), pp. 600-605.

(37) المرجع السابق، ص 139؛ انظر أيضاً: مكاوي، حسن عماد. «نظرية المسؤولية الاجتماعية وممارسة العمل الإخباري» مجلة بحوث الاتصال، عدد 9، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، يوليو 1993، ص 236-238.

- عدم نشر أي اتهامات غير رسمية تؤثر في سمعة أو كرامة أي شخص.
- عدم محاولة انتهاك حق الشخص في الاحتفاظ بحياته الخاصة بعيداً عن الأخبار.
- عدم نشر التفاصيل غير اللائقة في موضوعات الدعارة والجريمة⁽³⁸⁾.
- هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الإرشادات الأخلاقية التي تمكن الإعلامي - إن التزم بها - من الاضطلاع بمسؤولياته على النحو الأمثل.

آليات إلزام وسائل الإعلام بمسؤولياتها قبل المجتمع

رغم أن فلسفة المسؤولية الاجتماعية لم تحبذ الاستنجاد بالحكومة لإجبار وسائل الإعلام على تحمل مسؤولياتها إلا في حالة الضرورة القصوى⁽³⁹⁾، ولم توافق على تدخلها في شؤون وسائل الإعلام إلا فيما يتعلق بوسائل الإعلام الإلكترونية وبضوابط محددة، ورغم أنها رأت أن وسائل الإعلام ينبغي أن تتحمل هذه المسؤوليات تحملاً قائماً على التعاقد الواقع بينها وبين المجتمع والذي يضمن لهذا المجتمع خلاله الحرية الإعلامية مقابل قيامها بسد حاجته إلى المعرفة والرأي. إلا أن هذا لا يعني أن هذه الفلسفة الجديدة لم تسع إلى التماس بعض الآليات التي يمكن خلالها إلزام هذه الوسائل بمسؤولياتها إذا ما أخلت بها. ومن هذه الآليات ما ظهر مع الإرهاصات الأولى لهذه الفلسفة ومنها ما نادى به لجنة حرية الصحافة التي اكتمل بناء هذه الفلسفة على يديها. وهذه الآليات وبشيء من الإيجاز هي:

- 1 - دساتير العمل: ظهرت دساتير العمل، التي تستهدف تشجيع الممارسات الإعلامية المسؤولة، على يد بعض المنظمات الخاصة «الاتحادات الإعلامية» مثل «الجمعية الأميركية لمحري الصحف»، جمعية الصحفيين المحترفين، جمعية رؤساء تحرير الصحف الأميركية⁽⁴⁰⁾.

(38) هاتلنج. أخلاقيات الصحافة، مرجع سابق، ص 134-135.

(39) وذلك في حالة فشل تنظيم الصحافة نفسها تنظيمًا ذاتيًا وفشلها في الاضطلاع بالدور المنوط بها.

(40) مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 144.

كذلك استهدفت دساتير العمل، التي وضعتها الاتحادات الإذاعية، توضيح المسؤوليات الأخلاقية التي ينبغي الالتزام بها في ممارسة العمل الإذاعي. وطالبت من الإذاعة العمل في جميع الأحوال لصالح الجمهور وراحته وتلبية احتياجاته وعكست هذه الدساتير النظرة الجديدة في الفكر الاجتماعي الليبرالي إلى طبيعة الإنسان إذ أنه ليس كائنًا عقلاً تاماً في سلوكه وأنه شديد القابلية للفساد الأخلاقي. ومن ثم اهتمت بالتوصية بعمل البرامج التي ترقى الأخلاق العامة وتراعي المعايير المقبولة للذوق السليم في هذه البرامج وفي الإعلانات أيضاً⁽⁴¹⁾

2 - **مجالس الصحافة:** وهي منظمات تطوعية تسعى إلى تحسين أداء الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى. ودراسة الشكاوى المتعلقة بالممارسة الإعلامية. وهي تسمح للناس بأن ينتقدوا أداء وسائل الإعلام بدون تهديد رسمي أو قانوني لهذه الوسائل⁽⁴²⁾ كما أن لمجالس الصحافة مهمة أخرى تتمثل في حماية وسائل الإعلام من التأثيرات الضارة الواقعة عليها من قبل المجتمع أو السلطات الحاكمة. كما أنها تقوم بفض النزاعات بين الصحفيين وبين أصحاب الصحف⁽⁴³⁾.

وقد كان أول ظهور لمجالس الصحافة في عام 1916 في السويد عندما تشكلت هيئة أطلق عليها «اللجنة العادلة للصحافة» ثم تبعها ظهور عدد من الهيئات المشابهة في الدول الأوروبية⁽⁴⁴⁾.

(41) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 114-115؛ وللمزيد حول هذه المواثيق والقواعد التي تحتوي عليها انظر: شمول. مسؤوليات الصحافة، ص 16-18.

(42) انظر: E.E. Dennis and J.G. Merrill, *Basic Issues in Mass Communication: A Debate* (New York: Mac-Millan Publishing Company, 1984), pp. 161-163.

(43) للمزيد حول الدور الذي يمكن أن تقوم به مجالس الصحافة في تحسين أداء العمل الإعلامي، انظر:

E. E. Dennis and J.G. Merrill, *op. cit.*, pp. 170-171.

(44) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 123.

وقد أوصت «لجنة حرية الصحافة» بإقامة هيئة جديدة للتقويم، وتقديم تقرير سنوي عن أداء الصحافة⁽⁴⁵⁾. ولم تلق هذه التوصية صدى بين وسائل الإعلام الأميركية إلا في أواخر الستينيات من هذا القرن. ولم ينشأ مجلس للصحافة على المستوى القومي إلا في عام 1972، غير أن هذا المجلس صوت على حل نفسه في عام 1984⁽⁴⁶⁾.

3 - النقد الداخلي: وهو نوع من النقد الذي يقوم به مدققون أو محررون تعينهم الصحيفة لهذا الغرض لتلقي شكاوى القراء والرد عليها من ناحية، ولاكتشاف دقة القصص الإخبارية وتوازنها ومعالجة نقاط ضعفها من ناحية أخرى. والغاية الأساسية لعملية النقد الداخلي هو أن تصبح أسرة الأخبار أكثر حساسية من الناحية الأخلاقية للمشكلات الكامنة في مسائل مثل الدقة والإنصاف والتوازن⁽⁴⁷⁾، وقد أوصت لجنة حرية الصحافة العاملين في الميدان الصحفي بالدخول في نقد عام مشترك وجريء، حتى يمكن تصحيح الأخطاء التي تقع فيها الوحدات الإعلامية نفسها، ودون تدخل من قبل الحكومة⁽⁴⁸⁾.

4 - النقد الخارجي: رغم أن عملية النقد الخارجي لمحتويات الصحافة قديمة قدم الصحافة نفسها. إلا أن هذا النقد كان يدور حول حالات أو مشكلات بعينها ويفتقد إلى صفة الاستمرارية. كما أنه كان يفتقد في حالات كثيرة إلى العمق. غير أن هذا النوع من النقد اتخذ - مع ظهور وانتشار وسائل الإعلام الإلكترونية - صفة المهنة عند البعض وأصبح للسينما نقادها، وللإذاعة نقادها.. وهكذا. كما ظهرت مجلات متخصصة في هذا الصدد. وخير مثال لذلك مجلة «كولومبيا جورناليزم ريفيو» الأميركية التي تعلن في كل أعدادها أن هدفها تقويم أداء الصحافة في جميع أشكالها والتنبيه لنواقصها، وقدراتها، والمساعدة على تعريف أو إعادة تعريف معايير الخدمة الشريفة المسؤولة...

(45) Commission of Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 100.

(46) شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص 20-21.

(47) المرجع السابق، ص 18-19.

(48) Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 94.

والمساعدة على حفظ التحسين المستمر في المهنة، والجهر بما هو حق وعدل وخير⁽⁴⁹⁾.

5 - **جماعات الضغط:** وهي مثل جماعات رجال الأعمال، النقابات العمالية، رجال الدين، الجماعات العرفية والمهنية... إلخ وتسعى هذه الجماعات إلى تحقيق الصالح العام للمجتمع من خلال ممارسة ضغوطها على وسائل الاتصال خاصة الاذاعة والتلفاز... وقد انتشرت هذه الجماعات في الولايات المتحدة وأصبحت تعرف باسم «حركة إعادة صياغة وسائل الإعلام» ويسعى أعضاء هذه الجماعات إلى محاولة تملك وسائل الإعلام والعمل فيها لتلبية حاجات القطاعات التي يمثلونها مثل المرأة، الطفل، الأقليات... إلخ كما تعمل على التأثير على وسائل الإعلام من خلال تقديم الشكاوى والاعتراضات على بعض ما تنشره هذه الوسائل. كذلك من خلال مراقبة الإعلانات وإرسال خطابات لشركات الإعلان تعبر فيها عن موافقتها أو اعتراضها على مضمون بعض الإعلانات⁽⁵⁰⁾.

6 - **التربية الأخلاقية:** لاشك أن التشكيل الأخلاقي للشخص العامل في الأخبار يعد أمراً حاسماً في تقرير كيفية تغطيته لقصة إخبارية ولخلق الضمير الأخلاقي لدى العاملين بوسائل الإعلام، لذا اهتمت الكليات التي تدرس الإعلام بزيادة عدد دروس الأخلاق الصحفية، وأخذت أيضاً تدير - على نحو أكثر تكرراً - برامج التعليم المستمر (المؤتمرات، الاجتماعات، الندوات) التي تناقش وتبحث قضايا مسؤولية الإعلام. ولاشك أنه يمكن للبرامج التعليمية الجادة بعيدة المدى أن تؤدي في النهاية إلى رفع الوعي الأخلاقي لدى الإعلامي، بصورة تجعل عمله يتسم بمسؤولية أكبر⁽⁵¹⁾.

(49) شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص19-20؛ وللمزيد حول دور النقد الخارجي في تقويم وسائل الإعلام، انظر: مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص153-155.

(50) المرجع السابق، ص 155، 156، وللمزيد انظر:

W. Rivers, W Schramm, *op. cit.*, pp. 125-129.

(51) المرجع السابق، ص23

هذه هي أهم الآليات التي رأت الفلسفة الجديدة أنها يمكن أن تسهم في إلزام وسائل الإعلام بمسؤولياتها، هذا بالإضافة إلى الدور الذي يمكن أن تقوم به الجماهير بصفة عامة في هذا الصدد. من خلال ردود الأفعال التي تصدر منها قبل وسائل الإعلام وما ينشر فيها، والتي تتمثل في إقبالها على التعرض لوسيلة ما أو إعراضها عنها، كما تتمثل في الخطابات التي يمكن أن ترسل من قبل أفرادها إلى وسائل الإعلام تعليقاً أو نقداً أو استحساناً لإحدى المواد التي نشرت بها. ولعل سعي بعض وسائل الإعلام للتعرف على اتجاهات الجمهور قبل المواد التي تنشرها من خلال المسوح الإعلامية دليل واضح على الدور الذي يمكن أن يقوم به في التأثير على كل ما تنشره وسائل الإعلام.

ويضاف لكل ما سبق فيما يتعلق بالإذاعة والتلفاز، آلية مهمة لإلزام هذه الوسيلة المهمة بمراعاة الصالح العام فيما تقدمه - في حالة كونها مملوكة ملكية خاصة - وهي التهديد الحكومي بسحب الترخيص الممنوح لها أو على الأقل عدم تجديده لها⁽⁵²⁾.

تقويم أداء وسائل الإعلام في ظل فلسفة المسؤولية الاجتماعية

لا شك أن فلسفة المسؤولية الاجتماعية أدخلت تحسينات واضحة على أداء وسائل الإعلام لمهامها في المجتمع الليبرالي، فعلى يد هذه الفلسفة أصبحت فكرة حق الجمهور في الحصول على المعلومات - وهو حق أساسي للمعرفة - عقيدة رئيسية يعتنقها المحررون الناشرون والإذاعيون⁽⁵³⁾، كما أن وسائل الإعلام أصبحت تتفق من حيث المبدأ والتطبيق، - خاصة في السنوات الأخيرة - على أن لها دوراً في النقل العام للأبناء والآراء، وهذا - لا شك - يساعد وسائل الإعلام على الوصول إلى أكبر عدد ممكن من الجماهير، كما أنه يساعد في الآن نفسه على تداول أفكار ما كان بدونها أن تصل إلى الجماهير⁽⁵⁴⁾.

(52) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 192-193.

(53) المرجع السابق، ص 121.

(54) المرجع السابق، ص 113.

ولقد أنجزت الصحافة الأميركية - على سبيل المثال - في هذا الصدد تقدماً يمكن تقديره منذ تقرير لجنة هتشنز، يدلل على ذلك الشعبية المتزايدة للصفحات التي تشرح وجهات النظر الشخصية المعارضة للافتتاحيات، وبذلك قطعت الصحف مسافة لا بأس بها بعيداً عن التوجه المنسوب إلى «وليم بيتر هاميلتون» صاحب صحيفة وول ستريت جورنال بأن الصحيفة هي مشروع خاص لا يدين بأي شيء مهما كان للجمهور الذي لم يوفر له أي حق أو امتياز إذ أنها لا تتأثر بالمصلحة العامة، وإنها بالتأكيد ملك لصاحبها الذي يبدع إنتاجاً جاهزاً على مسؤوليته الشخصية⁽⁵⁵⁾.

كما أن كثيراً من وسائل الإعلام أصبحت تتحمل مسؤوليتها بشكل صريح في تدعيم أهداف المجتمع وقيمه وتوضيحها، ورغم وجود صراع بين هذه الأهداف والقيم - وخاصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية - في المضمون الذي تقدمه وسائل الإعلام، إلا أن غالبية الوسائل تظهر ميلاً قوياً إلى ضم الصفوف عندما تعرض أهداف المجتمع وقيمه التقليدية للخطر⁽⁵⁶⁾.

بالإضافة إلى ذلك لا يمكن إنكار توجه صحف الصفوة الواضح لتنفيذ ما أوصت به لجنة هتشنز حول المسؤوليات التي ينبغي أن تتحملها الصحافة قبل المجتمع من تقديم وصف صادق وشامل وبارع عن الأحداث اليومية في سياق يجعلها ذات معنى⁽⁵⁷⁾.

ورغم هذه التحسينات الواضحة وغيرها التي أدخلها الفكر الإعلامي الجديد على أداء وسائل الإعلام لبعض مهامها، ورغم الدور الذي لا ينكر لآليات الإلزام الذاتي التي ابتكرتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية في تحقيق هذه التحسينات، إلا أنه لم يكن من اليسير على هذه الفلسفة الجديدة أن تحرز تقدماً

(55) بيل، إيلي. «العودة إلى هتشنز: خمسة وثلاثون عاماً على نظرية المسؤولية الاجتماعية»، في: شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص 52.

(56) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 120.

(57) شولت، هنري ف.. «وسائل الإعلام كأدوات للتعليم والإقناع وتشكيل الرأي في العالم الغربي»، في مارتين - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 202-203.

كبيراً في تحسين أداء وسائل الإعلام في ظل تجذر الوضع الثابت، وظل الواقع الإعلامي يعاني الكثير من المساوئ التي كانت تأمل الفلسفة الجديدة في تلافيها: فعلى سبيل المثال:

- ظل الواقع الاحتكاري قائماً دونما تغير حقيقي في ظل ضعف القوانين التي استخدمت للحد منه، بل هناك شواهد تدل على تزايدده خاصة في إنجلترا وأميركا⁽⁵⁸⁾، وظل هذا الوضع يمثل قيداً على حرية التعبير نتيجة لتدخل الشركات الكبرى في شؤون الصحافة، والذي أصبح بديلاً عن التدخل الحكومي، كما أنه ظل يمثل تهديداً واضحاً للتعددية والتنوع⁽⁵⁹⁾ اللذين يمثلان حجر الزاوية في إقامة سوق حرة للأفكار والمعلومات، حتى إن الفكرة القائلة بأن الملكية الخاصة لوسائل الإعلام سوف تضمن للأفراد حق التعبير تبدو الآن في الغرب فكرة غير منطقية⁽⁶⁰⁾.

- ظل الهدف الربحي، الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالملكية الخاصة لوسائل الإعلام التي أفرتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية، مسيطراً على هذه الوسائل ومتحكماً فيما تنشره بصورة كبيرة، وإن كان هذا التحكم يبلغ مداه في وسائل الإعلام التي اتخذت من الربح غاية لها لا وسيلة للبقاء والمنافسة. ولم يحدث تغير حقيقي في السبل التي اتبعتها وسائل الإعلام التجارية لتحقيق هذا الهدف، وظل نشر كل ما يجذب أكبر عدد من أفراد الجمهور قاعدة أساسية، ولم تتورع وسائل الإعلام - في سبيل ذلك - عن التنافس في نشر المواد الهابطة والمثيرة حتى أن مصطلح «الجنس يبيع» "Sex Sells" أصبح فيما يبدو بديهياً في المجتمع الأمريكي الحديث، لكون الجنس والإثارة من العناصر الأساسية التي تجلب الأرباح للمشروعات الإعلامية التجارية⁽⁶¹⁾ على الجانب الآخر مثلت حاجة

(58) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 151؛ كذلك انظر: J. C. Curran and J. Seaton, *op. cit.*, pp. 340-344.

(59) انظر: شيلر، المتلاعبون بالعقول، مرجع سابق، ص 27، 28؛ الرميحي. نمور شرسة من الورق تبدأ حرب الفضاء، مرجع سابق، ص 18.

(60) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 151.

(61) R. E. Hiebert and C. Reuss, *op.cit.* p. 161.

وسائل الإعلام التجارية لتحقيق الأرباح باباً واسعاً يلج منه أصحاب المصالح الرأسمالية للضغط على هذه الوسائل واستخدامها كأداة مهمة للترويج لأفكارهم وللدفاع عن مصالحهم، لكونهم المصدر الأساسي للإعلانات التي تمثل العمود الفقري في دخل وسائل الإعلام التجارية⁽⁶²⁾.

- لم تحقق دعوة المسؤولية لوسائل الإعلام بالتزام الموضوعية في معالجتها للقضايا التي تتناولها التزاماً حقيقياً، فقد أثبتت دراسات عديدة أن وسائل الإعلام الغربية تحيز لطرف أو أطراف معينة في الصراعات الداخلية أو الدولية، وتشوه صورة اتجاهات سياسية أو فكرية أخرى، أو دول أو حركات تحريض أو أقليات عرقية أو دينية، وهو ما يعني أيضاً انعدام العدالة في تغطية هذه الوسائل للأحداث الداخلية أو الخارجية⁽⁶³⁾.

- أشار البحث على مدى الأعوام التالية لتقرير لجنة حرية الصحافة في المؤسسات الصحفية إلى نتائج أولية تهدد الافتراض القائم على استقلالية الصحفي المسؤول أمام قرائه وضميره فحسب، فكل مؤسسة أخبارية أو إعلامية - كجريدة، أو محطة تلفاز أو محطة إذاعة - تحاول أن تتأكد من أن أعضاءها يسبغون على قواعدها الموضوعية من قبلها⁽⁶⁴⁾ والتي ترى أنها محققة للغاية التي أنشئت من أجلها.

- خلال عقد الثمانينيات حدث ما يسمى «بفجوة المصداقية» Credibility Gap حيث واجهت وسائل الإعلام الأميركية العديد من الاتهامات منها: أنها تشوه الحقائق وتعتمد على الإثارة وتفتحم الحياة الخاصة للأفراد⁽⁶⁵⁾ وفي ذلك تغيرت

(62) انظر: ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 58.

شيلر، المتلاعبون بالعقول، مرجع سابق، ص 31.

(63) انظر نماذج لذلك في: صالح، سليمان. «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية: دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية»، مرجع سابق، ص 81-90.

(64) شوينباخ، كلاوس. «الأخبار في العالم الغربي»، في مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص 63.

(65) مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 81.

أخلاق الممارسة الإعلامية نحو الأسوأ خلال السنوات التالية لظهور تقرير لجنة حرية الصحافة، وقد أشارت نتائج دراسة أعدها «الجمعية الأميركية لمحري الصحف» حول مصداقية الصحف إلى أن 78٪ من المبحوثين يعتقدون أن الصحفيين لا يهتمون بجرح مشاعر الناس أو إيذائهم⁽⁶⁶⁾ كما أشار استطلاع للرأي قام به معهد جالوب حول مصداقية الصحافة في عام 1987 أن 13,7٪ فقط هم الذين يعتقدون في مصداقيتها⁽⁶⁷⁾.

وكنتيجة لهذا الواقع الذي تعيشه أغلب وسائل الإعلام ولاسيما في الولايات المتحدة الأميركية، ذهب «هودينغ كارتر» رئيس مراسلي محطات التلفاز العامة "PBS" إلى وصف هذا الواقع بقوله: «لتوضيح الأمور بلغة بسيطة يمكن القول أن ميدان وسائل الإعلام اليوم هو غابة أخلاقية» "Ethical Jungle" يتربع على عرشها المذهب البرجماتي النفعي. والمبادئ المتفق عليها فيما يخص الممارسات اليومية قليلة، ويتفاخر كثير من السكان بالفوضى التي تدب من حولهم⁽⁶⁸⁾.

والواقع أن إخفاق فلسفة المسؤولية الاجتماعية في تحسين أداء وسائل الإعلام على النحو الذي كان مامولاً يعود - كما ذكرنا آنفاً - إلى:

- تجذر الكثير من السلبيات التي أفرزتها الفلسفة الكلاسيكية في التربة الإعلامية ويدعم هذه السلبيات واقع المجتمعات الليبرالية برمتها. وهذا ما جعل أي إصلاح للواقع الإعلامي بمعزل عن إصلاح الواقع الاجتماعي بصفة عامة أمراً متعذراً.

- ضعف الطروحات التي قدمتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية لتلافي هذه السلبيات وتحسين أداء وسائل الإعلام للمهام المنتظرة منها، ويعد ذلك نتيجة طبيعية لقيام هذه الطروحات على مقدمات لم تختلف كثيراً عن المقدمات التي

R. L. Holsinger, *op. cit.*, p. 209. (66)

C. G. Christian, *etal, op. cit.*, p. 26. (67)

(68) انظر: شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص 16.

C. G. Christian, *etal, op. cit.*, p. XI.

أقامت عليها الفلسفة الكلاسيكية طروحاتها. هذا بالإضافة إلى انطلاقها من المسلمات الكوزمولوجية نفسها التي انطلقت الفلسفة الكلاسيكية منها، وسعيها - مثلها في ذلك مثل هذه الفلسفة - للمساهمة في تحقيق غايتها. لذا كان من الطبيعي أن تكون قدرة فلسفة المسؤولية الاجتماعية على إصلاح الواقع الإعلامي قدرة محدودة. وأن يظل أداء وسائل الإعلام، ولا سيما في ظل الحريات الواسعة الممنوحة من قبل هذه الفلسفة في ممارسة العمل الإعلامي، وفي تملك وسائل الإعلام، وفي ظل ضعف آليات الإلزام الذاتي التي اعتمدت عليها لضمان الممارسة الإعلامية السليمة، مرهوناً إلى حد كبير بإرادة ملاكها وبمصالحهم الخاصة حتى ولو كانت تتعارض - في كثير من الأحيان - مع الصالح العام.

وهكذا ظلت العلة الأساسية التي كانت وراء إخفاق وسائل الإعلام في الاضطلاع بالوظائف التي نظرت لها فلسفة الإعلام الليبرالي كامنة أيضاً في فلسفة المسؤولية الاجتماعية. والواقع أن هذه العلة ستظل قائمة في أي فكر إعلامي ينطلق من فكر اجتماعي يحصر همه في تحقيق غايات أفراد مجتمعه في حيز هذه الدنيا.

وفي ظل فشل طروحات فلسفة المسؤولية الاجتماعية في تحقيق التحسن المأمول في أداء وسائل الإعلام، بدأ فكر إعلامي جديد في الظهور إلى حيز الوجود تحت مسمى نظرية «المشاركة الديمقراطية» يدعو إلى محاربة العلل الكامنة وراء إخفاق وسائل الإعلام في تأدية الدور المنوط بها، وأخطرها ظاهرة الاحتكار، وفيما يتعلق بالوسائل الخاصة، والسيطرة البيروقراطية فيما يتعلق بوسائل الإعلام العامة. ويدعو إلى إعطاء المواطنين والأقليات حق الوصول إلى وسائل الإعلام وحق استخدامها، ويطالب وسائل الإعلام بخدمتهم طبقاً للاحتياجات التي يحددونها هم .. ويحبذ هذا الفكر إنشاء وسائل إعلام صغيرة الحجم ويرى أنها توفر فرصاً أفضل للتفاعل والمشاركة من الوسائل الضخمة التي ينساب محتواها في اتجاه واحد⁽⁶⁹⁾ .. وما إلى ذلك من الطروحات التي

(69) حول ملامح هذا الفكر الإعلامي الجديد، انظر: D. McQuail, *op. cit.*, pp. 96-98.

يدعو هذا الفكر الإعلامي الجديد إلى تبنيتها في أرض الواقع كضرورة لتلافي السلبيات القائمة في الواقع الإعلامي الحالي.. غير أن هذا الفكر لا يزال يفتقر إلى وجود حقيقي في الواقع التطبيقي⁽⁷⁰⁾.

المبحث الثاني

وظائف وسائل الإعلام في فلسفتي الإعلام الموجه

المطلب الأول

وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الاشتراكي

يعول الفكر الاجتماعي الاشتراكي على وسائل الإعلام في القيام بدور مهم في إقامة المجتمع الاشتراكي والإسهام في الانتقال به إلى المرحلة الشيوعية، وذلك بشكل ربما يفوق الدور الذي ينتظر من هذه الوسائل الاضطلاع به في أي فكر اجتماعي آخر.

ويمكن تقسيم الوظائف المنتظرة من وسائل الإعلام الاشتراكي - كما حددتها فلسفة الإعلام الاشتراكي - إلىوظيفتين كبيرتين يندرج تحتها عدد من الوظائف الفرعية وذلك على النحو التالي :

أولاً: تمهيد السبيل لإقامة المجتمع الاشتراكي

ويشمل هذا الدور ثلاث مهام فرعية هي :

محاربة الفكر والواقع البرجوازي: تعد وسائل الإعلام في هذا الصدد - وكما يذهب لينين - وسيلة مهمة ورئيسية من وسائل تحرير المجتمع من الآثار الثقافية والفكرية للإقطاع والبرجوازية⁽⁷¹⁾ وذلك من خلال الدور الذي يمكن أن تقوم به في كشف مساوئ الواقع الذي أفرزته الطبقة الرأسمالية وكشف استغلالها، ومحاربة الأفكار التي تروج لها وتحاول التأثير على وعي

(70) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 157.

(71) عبد الرحمن. المدرسة الاشتراكية في الصحافة، مرجع سابق، ص 8.

ال جماهير خلالها، ومحو أي تعاطف معها⁽⁷²⁾.

نشر الوعي التقدمي (الاشتراكي): وذلك من خلال التأثير في وعي الناس ونقل الخواص المرغوبة لهذا الوعي وتقريبه من النموذج المثالي الذي ينبغي أن يسود في المجتمع الاشتراكي⁽⁷³⁾.

وينم ذلك من خلال شرح وتبسيط طروحات الفكر الاشتراكي والأسس التي يستند إليها، والقوانين الأساسية التي يبنى عليها مختلف مقولاته، وتعليم أفراد الجماهير كيفية تفسير الأحداث، وفهم شتى الظواهر على هداها⁽⁷⁴⁾ وتعليمهم كيفية التفاعل السليم معها، وإرشادهم إلى ما ينبغي فعله - بصفة عامة - الإسهام في التعجيل بإقامة المجتمع الشيوعي.

تنظيم ودعم العمل الثوري: وذلك من خلال القيام بعدة أدوار هي:

- الإسهام في تكوين صفوة اشتراكية ديموقراطية تكون نواة لحزب حقيقي يقود العمل الثوري⁽⁷⁵⁾.

- العمل كمنظم جماعي، بمساعدة الصحافة وعن طريقها - كما يرى لينين - يأخذ كل تنظيم الشكل الذي يشارك به في كل من الأنشطة المحلية، والعمل النظامي عموماً، ويدرب أعضاءه على متابعة الأحداث السياسية بعناية، وتقويم مغزاها وتأثيرها في مختلف طبقات السكان، وتطوير وسائل فعالة يؤثر بها الحزب الثوري على تلك الأحداث⁽⁷⁶⁾.

- الإسهام في زيادة فعالية جهود الحزب من خلال ربط الجماهير به وتعبئتها وراء خطواته، لتحقيق الأهداف الثورية التي يسعى إلى تحقيقها وإقامة المجتمع الاشتراكي.

(72) ميلنز. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي العام في العالم الشيوعي»، مرجع سابق، ص 242-243.

(73) انظر في هذا المعنى: المرجع السابق، ص 240.

(74) المرجع السابق، ص 241.

(75) عبد الرحمن. المدرسة الاشتراكية في الصحافة، مرجع سابق، ص 19.

(76) ميلنز. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي العام في العالم الشيوعي»، مرجع سابق، ص 235-236.

وقد أدرك لينين أهمية وجود صحيفة مركزية للحزب - وذلك بالإضافة للصحف المحلية التابعة له - حتى إنه ذهب إلى أنه من المستحيل القيام بالنضال السياسي ما لم يكن بمقدور الحزب ككل أن يبدي رأيه حول كل المسائل السياسية، ويعطي التوجيهات لمختلف جوانب النضال .. أن تنظيم القوى الثورية وتطوير التكتيك الثوري محال بدون بحث هذه القضايا في صحيفة مركزية⁽⁷⁷⁾.

وهكذا فالمهام المطلوب من وسائل الإعلام الاضطلاع بها لتهيئة المناخ لقيام المجتمع الاشتراكي، مهام متعددة وجسيمة، وإذا ما تحقق للحزب الاشتراكي الاستيلاء على السلطة، والقضاء على البناء الطبقي للمجتمع البرجوازي، وشرع في إقامة المجتمع الاشتراكي الذي يعد معبراً لإقامة المجتمع الشيوعي، فإن وسائل الإعلام مطالبة هنا بالاضطلاع بعدد من الوظائف لتدعيم هذه الغاية.

ثانياً: المساهمة في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي

تتطلب عملية الإسهام في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي من قبل وسائل الإعلام القيام بثلاث وظائف هي:

- تدعيم مسيرة العمل الاشتراكي وذلك من خلال العمل على:
- تحقيق الوحدة بين أبناء المجتمع الاشتراكي⁽⁷⁸⁾.
- ربط الجماهير بالحزب وتعبئة كل السكان لتحقيق الأهداف التي وضعها الحزب للمجتمع ككل⁽⁷⁹⁾.
- دعم القوانين والتشريعات التي تساعد على تثبيت أركان النظام الجديد، وتنظيم علاقاته، وترسيخ قاعدته وتطويرها⁽⁸⁰⁾.

(77) عبد الرحمن. المدرسة الاشتراكية في الصحافة، مرجع سابق، ص 11.

(78) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 123.

(79) رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 23.

(80) محسن. التنمية والتخطيط الإعلامي في العراق، مرجع سابق، ص 33، 34.

- توعية الجماهير بروح المهام الجديدة المطروحة في الميدان الاقتصادي وذلك بعد أن يتحقق الاستقرار للمجتمع الاشتراكي، وفي ذلك يقول لينين «إن الصحافة يجب أن تتحول من أداة مكرسه بصورة رئيسية للتحرير السياسي، إلى أداة جادة لتربية الجماهير في الميدان الاقتصادي»⁽⁸¹⁾.

وطالب لينين بأن تحتل السياسة ربع المساحة الكلية للصحيفة وأن تكون الأولوية في النشر للخطة الاقتصادية الموحدة، والدعاية الإنتاجية وتدريب العمال والفلاحين على العمل الإداري، والتحقق من أن القوانين والإجراءات التي تقرها المؤسسات تعطي ثمارها، وإجراء حوار مع القراء⁽⁸²⁾ وبالإضافة لذلك فإن على وسائل الإعلام أن تعمل على حث الجماهير على العمل والاجتهاد في نشر تقارير دقيقة عن كل ذلك وأن تقدر العمل الجيد وتمدحه⁽⁸³⁾.

- كشف اوجه القصور في مسيرة العمل الاشتراكي: حينما حدد لينين وظائف الصحافة قال: «إن الصحافة هي الوسيلة الرئيسية لكشف نواحي النقص في تقدم الأمة الاقتصادية والسياسي»⁽⁸⁴⁾ لذا ينتظر من الصحافة أن تعمل كقوة أساسية في السيطرة الاجتماعية، وكحارس عام ومراقب للحزب يكشف انحرافات الموظفين والمؤسسات، ويبرز الأخطاء في عمل الحزب والمنظمات الاشتراكية. وينبغي عليها ألا تتوانى في كشف الأفراد الذين يخطئون، وألا ترحم في نقدها المذنبين الذين ينفقون المال العام بلا وجه حق والمهملين في عملهم ومسؤولياتهم⁽⁸⁵⁾.

(81) عبد الرحمن. المدرسة الاشتراكية في الصحافة، مرجع سابق، ص 31.

(82) المرجع السابق، ص 31؛ ميلز. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي العام في العالم الشيوعي»، مرجع سابق، ص 239.

(83) حمزة. الإعلام له تاريخه ومذاهبه، مرجع سابق، ص 180، 181.

(84) رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 61.

(85) المرجع السابق، ص 60؛ وتعد مناقشة الفرد المخطئ أو الوضع الخاطئ تحذيراً أو نموذجاً للتعامل مع المشكلات المشابهة؛ ميلز. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي العام في العالم الشيوعي»، مرجع سابق، ص 249.

غير أن هذا النقد لا ينبغي أن يُفهم على أنه شبيه بما يتم في المجتمعات الليبرالية، وإنما هو نقد ينبغي أن تحدد موضوعاته من قبل السلطات الاشتراكية التي تعد الأقدر على معرفة ما يمس المصلحة العامة⁽⁸⁶⁾.

وللنقد في المجتمع الاشتراكي مهام محددة هي:

- الإشراف على البيروقراطية.

- تسهيل جهود المجتمع والحزب في سعيه لإنجاز أهدافه.

- المساهمة في تدريب الجماهير للقيام بالحكم والمشاركة فيه.

- جعل الصحافة تعمل كوسيلة للاتصال بين الحزب وبين الجماهير⁽⁸⁷⁾.

ويشترط في جميع الأحوال أن يكون النقد بناءً، وألا يحدث تأثيرات غير مرغوب فيها على الجماهير، وألا يكون مدعاة لإظهار المجتمع الاشتراكي بمظهر الضعف أمام المجتمعات البرجوازية⁽⁸⁸⁾.

الترويج للفكر الاشتراكي خارجياً وتفنيد الدعاية المضادة له:

وهنا تقوم وسائل الإعلام بالعمل على شرح وتبسيط طروحات الفكر الاشتراكي، واتباع أنسب السبل الكفيلة بنشر هذه الطروحات والأسس التي يستند عليها، والغايات التي يشر بها ويسعى إليها والتي تتمثل في القضاء على استغلال الإنسان للإنسان، وإقامة المجتمع الاشتراكي الذي يقضى على مظاهر الاستغلال هذه، ولا سيما الاستغلال الاقتصادي. والانتقال بعد ذلك لإقامة المجتمع الشيوعي... ذلك الفردوس الأرضي الذي يحقق فيه كل إنسان ما يصبو إليه.

وحتى يمكن لوسائل الإعلام أن تضطلع بهذا الدور على خير وجه فإنها مطالبة بالتصدي للأفكار والدعايات المعادية للفكر الاشتراكي وتفنيدها، وإثبات

(86) رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 61.

(87) المرجع السابق، ص 72-76.

(88) المرجع السابق، ص 76-78.

تهاويها وكشف الأهداف الحقيقية التي تقف وراءها، والتي تهدف للحفاظ على أوضاع ومزايا البرجوازيين على حساب الطبقات الكادحة.

سبل إلزام وسائل الإعلام بهذه الوظائف

عمد الفكر الإعلامي الاشتراكي إلى عدة سبل لضمان التزام وسائل الإعلام بالاضطلاع بهذه الوظائف. ولعل أهم هذه السبل على الإطلاق هو قصر حق تملك هذه الوسائل وتعيين العاملين بها على الدولة. وهو ما فصلنا الحديث عنه في الفصل السابق.

غير أن الفكر الاشتراكي لم ير في ذلك ضماناً كافياً لإلزام وسائل الإعلام والعاملين بها إلزاماً دقيقاً بالاضطلاع بهذه الوظائف على النحو المرجو. لذا لجأ إلى عدة سبل لتحقيق هذا الالتزام وأهم هذه السبل هي:

- إعداد العاملين بهذه الوسائل إعداداً أيديولوجياً⁽⁸⁹⁾ وتعريف كل واحد منهم بدوره في تنفيذ الخطط الجماعية المدروسة، ليعمل في تناسق مع الآخرين، بما يمكنه من إنجاز المهام المكلف بها على خير وجه.

- إنشاء إدارة خاصة للدعاية والتحريك مهمتها رسم السياسات الإعلامية التي ينبغي أن تلتزم بها جميع وسائل الإعلام، وعلى جميع المستويات (قومي، إقليمي، محلي). وهذه الإدارة بها إدارات مسؤولة عن السيطرة على الصحف المركزية، وأخرى مسؤولة عن السيطرة على الصحف الإقليمية، وثالثة للسيطرة على الصحف المحلية. وفي حالة الصحف لا يتم قراءة كل هذه الصحف، وإنما النمط الأساسي أن يخضع كل قطاع من آن لآخر لجريدة واحدة أو عينة من الصحف التي تأتي تحت سيطرته للفحص الدقيق. هذا الفحص يصبح حينئذ الأساس لنقد الصحف المخالفة، أو نقد مجموعة من الصحف، كما يصبح أساساً لإصدار توجيهات محددة أو عامة، وحينما يكون الأمر أكبر من هذا تصدر قرارات من اللجنة المركزية لتعديل المسار في الاتجاه المطلوب⁽⁹⁰⁾.

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 132.

(89)

(90) انظر: رشتي. النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 42-50.

- مشاركة الصحف في النقد والإشراف: وذلك من خلال إنشاء صحيفة خاصة لهذا الغرض مهمتها الاستعراض النقدي لأداء الصحف لأدوارها، ومن خلال قيام الصحف المركزية باستعراض الصحف التي تقع في نطاقها وفي تخصصها، ويتكرر هذا النمط من الإشراف حتى أدنى المستويات الصحفية. فكل جريدة تشرف على أوجه نشاط الجرائد في المستوى الأدنى منها في البناء الإقليمي الطبقي، حتى تصل إلى صحف الحائط وتعلق عليها وتتفدها⁽⁹¹⁾.

- الرقابة: وحتى يمكن ضمان اضطلاع وسائل الإعلام بالمهام المكلفة بها، ولتجنب عدم التزامها - رغم كل الضمانات السابقة - فإن العمل الرقابي لا ينبغي أن يكتفي بمراقبة أوجه الخروج على الخط المرسوم، وإنما ينبغي أن يهدف أيضاً إلى التأكد من اضطلاع هذه الوسائل بنشر المواد التي تحقق المهام المنتظرة منها⁽⁹²⁾.

النتائج التي ترتبت على بنى هذه الوظائف في أرض الواقع

لا شك أن وسائل الإعلام الاشتراكي قامت بدور مهم في مساندة الأنشطة الثورية ونشر فكرها الاشتراكي بين جماهير الطبقات العاملة، وفي محاربة الفكر البرجوازي المضاد، ولا شك أنها قامت بدور فعال في تثبيت دعائم التطبيق الاشتراكي في الكثير من البلدان. غير أن نجاح هذه الوسائل في الاضطلاع بالوظائف التي نظرت لها فلسفة الإعلام الاشتراكي على النحو المرجو، ولا سيما تلك التي تتعلق بتدعيم مسيرة المجتمع الاشتراكي، لم يكن بالأمر الهين - مثلها في ذلك مثل باقي الوسائل التي اعتمد عليها الفكر الاشتراكي في تحقيق أهدافه - في ظل الخلل الكامن في الإطار الفكري الذي نظر لكيفية أداء وسائل الإعلام لهذه الوظائف، والذي لا يعدو أن يكون انعكاساً طبيعياً للخلل الكامن في المقولات الكوزمولوجية والاجتماعية التي انبنى عليها.

وللمزيد انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, 132.

(91) رشتي. النظم الاذاعية في المجتمعات الاشتراكية، مرجع سابق، ص 51.

(92) المرجع السابق، ص 39؛ غبور. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر»، مرجع سابق، ص 52.

ولعل أكثر أوجه هذا الخلل - والتي انعكست بشدة على أداء وسائل الإعلام - تأثيراً، هي التي تمثلت، كما أشرنا لذلك سلفاً، في التفويض المطلق الذي منحه الفكر الإعلامي للحزب الاشتراكي في تحديد ملامح حرية الممارسة الإعلامية، وفي وضع التصور الأمثل لملكية وسائل الإعلام وإدارتها، بالصورة التي تضمن نقاء هذه الوسائل من أي مادة إعلامية مناهضة للفكر الاشتراكي المستند إلى حقائق مطلقة.

وقد كان من الطبيعي أن يمثل هذا التفويض المطلق عامل إغراء للبعض في توظيف وسائل الإعلام بالصورة التي تخدم أهدافهم ومصالحهم الذاتية، حتى ولو كان ذلك على حساب التطبيق الاشتراكي السليم.

ففي ظل هذا التفويض عمل كثير من القادة على استخدام وسائل الإعلام كأداة لترديد خطبهم وقراراتهم، وأصبح على المحررين في وسائل الإعلام أن ينصتوا بشوق إلى القعقة الجليلة للحقيقة التي ينطق بها هؤلاء⁽⁹³⁾ وفي ضوء ذلك أصبح الصحفيون مجرد أجهزة جيدة للاستقبال والإرسال وأي صحفي لا يرضخ لما هو مطلوب منه يتعرض لأقصى العقوبات⁽⁹⁴⁾.

من ناحية أخرى استخدم هؤلاء القادة هذا التفويض في التنكيل بأصحاب الآراء المعارضة والزج بهم في السجون والمعتقلات وإحاقهم بمعسكرات العمل⁽⁹⁵⁾ ولم يكن هذا التنكيل من نصيب معارضي الفكر الاشتراكي فقط بل امتد لكل معارضة كان من شأنها أن تؤدي إلى تهديد استقرار هؤلاء القادة في مناصبهم، أو حتى تنال من صورتهم أمام الجماهير بما قد يسىء إليهم.

وقد كان من الطبيعي - في ظل هذا الواقع القمعي القائم على الدعاية للقادة أو القائد الأوحده الملهم، وكبت الأصوات المعارضة - أن تتأثر مصداقية وسائل الإعلام بشكل عام تأثيراً سلبياً. ذلك أنه عندما تطفح الدعاية على جوهر الإعلام

(93) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 118.

(94) انظر: المكاوي. حرية الفرد وحرية الصحافة، مرجع سابق، ص 154.

(95) غبور. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر»، مرجع سابق، ص 46.

يفقد الناس ثقتهم في كل ما يقدم إليهم، سواء أكان حقيقة أم تأثيراً مقصوداً⁽⁹⁶⁾ وهذا ما جعل الدعاية السوفياتية - على سبيل المثال - تفقد مصداقيتها وجاذبيتها بمرور الزمان. بل وانعكس ذلك أيضاً على مواد الدعاية الثقافية، وأصبح الجمهور السوفياتي يحجم عن مشاهدتها. لذا لجأ أغلب أفراد الجمهور المواد الترفيهية تاركين المواد الثقافية. فقد ذكر أكثر من 60٪ من أفراد الجمهور تفضيلهم للبرامج الترفيهية عن الثقافية، ولم يكن هناك فارق في ذلك بين جمهور المثقفين وغيرهم فقد أجمع الكل على وضع البرامج الثقافية في ذيل قائمة مشاهداتهم⁽⁹⁷⁾.

على الجانب الآخر كان من الطبيعي - في ظل هذا الواقع - أن تفشل وسائل الإعلام الاشتراكية، إلى حد كبير، في القيام بواحدة من أخطر المهام التي كان ينبغي أن تقوم وسائل الإعلام بها في أي مجتمع، ألا وهي مهمة مراقبة أي انحراف أو استغلال وفضحه والدعوى لتصحيحه وللقصاص من مرتكبيه. ففي ضوء هذا الواقع لم تستطع وسائل الإعلام أن تكشف أو تعري للناس سوءات النظام الاشتراكي وأساليب الإدارة واستغلال الطبقة الحاكمة لنفوذها. ذلك أن هذه الطبقة اعتبرت أن كل محاولة للنقد ولو بطريق التلميح، مراجعة أئمة للاشتراكية، وعودة للرأسمالية يستحق مقترفوها أشد العقاب⁽⁹⁸⁾ مما جعل الفساد يستشري في جسد الكثير من المجتمعات الاشتراكية في الخفاء بصورة أسهمت في انهيار كثير منها في النهاية.

المطلب الثاني

وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام التنموي

تعد الظروف التاريخية والمجتمعية التي تمر بها بلدان العالم النامي، من ناحية، والغايات التي تسعى هذه البلدان لتحقيقها، والمائلة في تحقيق التقدم

(96) كامل. نظريات الإعلام وقضية فلسطين، مرجع سابق، ص 77.

E. P. Mickiewicz, *Media and the Russian Public*, (New York: Praeger Publishers, (97) 1981), p. 126.

(98) الخولي، لطفي. «اجتهادات». جريدة الأهرام، عدد 23/10/1997، ص 10.

والنمو، من ناحية أخرى، بمثابة المحددين الأساسيين للدور الملحق على عاتق وسائل الإعلام في هذه البلدان. والذي يمكن تلخيصه في: «الإسهام في نقل هذه البلدان من طور التخلف إلى طور التقدم»⁽⁹⁹⁾

ورغم اختلاف التفاصيل المتعلقة بكيفية اضطلاع وسائل الإعلام بهذا الدور من بلد، إلى بلد تبعاً لظروفها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وما إلى ذلك، بل واختلاف هذه التفاصيل في البلد نفسه لتغير الزمان، ورغم وجود اختلافات واضحة بين علماء الاتصال حول النموذج الأمثل للكيفية التي يمكن لوسائل الإعلام الإسهام بها في عملية التنمية⁽¹⁰⁰⁾ إلا أن هناك قدراً من الملامح العامة للدور الذي ينبغي لوسائل الإعلام الاضطلاع به في أي مجتمع نام يسمح بالحديث عن هذا الدور بنوع من التعميم الذي لا يفتقر إلى الدقة.

وفيما يلي نعرض لتفاصيل هذا الدور، ثم نليه باستعراض الآليات التي تم اللجوء إليها لضمان الاضطلاع بهذا الدور، ثم نلي ذلك بتقويم هذا الدور ومدى ما حققه من نتائج في أرض الواقع.

أولاً: وظائف وسائل الإعلام في المجتمع النامي

يمكن حصر وظائف وسائل الإعلام التي أناط بها الفكر التنموي الإسهام في تحقيق غايات المجتمع النامي في ثلاث وظائف رئيسية هي:

1 - الإسهام في القضاء على الواقع المعوق للتنمية:

وذلك من خلال القيام بمهمتين هما:

(99) وهذا ما يشير إليه المعنى المقصود بمصطلح «التنمية»، التي تعرف بأنها «عملية نقل المجتمع من حالة التخلف إلى حالة التقدم. أو عملية الانتقال من الوضع الاجتماعي المتخلف إلى الوضع الاجتماعي المتقدم». - عمرو محي الدين. التخلف والتنمية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1977، ص 210.

(100) فهناك نماذج اهتمت بالجوانب السيكولوجية للتنمية، والدور الذي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع به في خلق الشخصية الحديثة، وهناك نماذج ركزت على الأبعاد الاجتماعية لها، وهناك نماذج تمزج بينهما.

أ - الإسهام في القضاء على الأفكار والعادات والتقاليد المنافية للأفكار
التنموية: وذلك مثل الأفكار الخاطئة حول القضاء والقدر، وعدم قدرة الإنسان
على اتخاذ زمام المبادرة في علاقته مع الطبيعة، والاعتقاد بأن الأعمال الشاقة
تخط من قدر الإنسان، والأفكار المتعلقة بتحريم قتل بعض الحيوانات الضارة
بالإنسان والنبات⁽¹⁰¹⁾ كذلك العادات المتعلقة بالإنفاق والادخار، كذلك التقاليد
الأسرية المتزمتة التي تجعل الشعور بالروح الجماعية شعوراً متضائلاً، وتولد
نظرة أسرية ضيقة، مما يكون مبعثاً للأنانية⁽¹⁰²⁾ وما إلى ذلك من أفكار وعادات
وتقاليد يمكن بشكل أو بآخر أن تعيق العمل التنموي

وتتطلب عملية القضاء على هذه المعوقات تنفيذ الأسس الفكرية التي تستند
إليها وبذلك يمكن تمهيد الطريق لتغيير الأفعال التي تتبنى عليها⁽¹⁰³⁾

ب - الإسهام في القضاء على الظروف المعوقة للتنمية: ولعل أهم
المعوقات التي تقف في وجه التنمية تكمن في ارتفاع نسبة الأمية في هذه
البلدان، وما يعنيه ذلك من انعكاسات سلبية جمة على إنسان هذه المجتمعات،
وتكمن أيضاً في سيادة القبيلة والطائفية التي تهدد وحدة المجتمع وتماسكه، ولا
شك أنه في ظل غياب الوحدة والتماسك لا تصبح هناك إمكانية لتحقيق أي
هدف تنموي⁽¹⁰⁴⁾.

W. Schramm, *op. cit.*, p. 119.

(101)

(102) للمزيد حول العوائق التي تمثلها هذه العادات والتقاليد على العمل التنموي، انظر: محمد.
الإعلام والتنمية، مرجع سابق، ص 100-103؛ وللمزيد حول معوقات التنمية بصفة عامة
انظر: طلعت، شاهيناز. وسائل الإعلام والتنمية الاجتماعية، ط3، د. ن، 1995،
ص173-175؛ عبد الغني، محمود أحمد. "دور الاتصال الشخصي في التنمية الاجتماعية
في المجتمع المحلي: دراسة على إحدى قرى محافظة سوهاج"، (رسالة ماجستير غير
منشورة، جامعة أسيوط: كلية الآداب بسوهاج، 1985)، ص 81-94.

G. C. Whiting, "How does Communication interface with change" in E. M. (103)
Rogers (ed.), *Communication and Development, Critical Perspectives*, (London:
Sage Publication, 1976), p.111.

(104) حول انعكاسات غياب الوحدة على حياة المجتمع النامي، انظر: لول، جاك. «القيم
الإخبارية في العوالم الثلاثة» في إل. هسنير (محرر)، مرجع سابق، ص 58-59.

ويمكن لوسائل الإعلام أن تقوم بعدة مهام والإسهام في القضاء على الأمية مثل⁽¹⁰⁵⁾:

- القيام بحملة إعلامية متناسقة للتعريف بالمشكلة وأبعادها وخطورها على التنمية.

-حث المثقفين على الاشتراك والتطوع في جوانب العمل الوطني لمحو الأمية كمدرسين أو إداريين أو غير ذلك.

-حث الأميين على الالتحاق بفصول محو الأمية، وذلك يحفز همهم وإعدادهم ذهنيا للتحمس لمحو الأمية.

- إعداد برامج محو الأمية في وسائل الإعلام نفسها.

- متابعة جهود محو الأمية وتشجيع النماذج الإيجابية، والنقد والتقييم المستمر.

على الجانب الآخر يمكن لوسائل الإعلام الإسهام في توحيد المجتمع ومحو التعصب القبلي والطائفي من خلال:

- بيان مخاطر التعصب القبلي والطائفي على وحدة الكيان الاجتماعي.

- التشجيع على التماثل والاندماج مع الجماعة الكبيرة أو المهمة⁽¹⁰⁶⁾.

- تنمية الشعور بالولاء القومي علاوة على الولاء المحلي، وتوضيح المصالح المشتركة وفائدة العمل القائم على التعاون من أجل تحقيق الأهداف التنموية⁽¹⁰⁷⁾.

- تحقيق التكامل السياسي والأيدولوجي والثقافي والديني⁽¹⁰⁸⁾.

(105) محمد. الإعلام والتنمية، مرجع سابق، ص 298-299.

(106) رشتي. نظم الاتصال، ج1، مرجع سابق، ص176.

(107) لول، جاك. «القيم الاخبارية في العوالم الثلاثة» في إل. هسنير (محرر)، مرجع سابق، ص 58-59.

(108) فاسكيز، فرانسيسكو ج. «اقتصاديات وسائل الإعلام في العالم الثالث» في مارتين - شور، مرجع سابق، ص 377.

إحباط أصوات التشرزم والتفرقة والتخفيف من التناقضات بين الجماعات المتباينة⁽¹⁰⁹⁾.

2 - مساندة العمليات التنموية

وتتطلب مساندة عمليات التنمية العمل على تهيئة أذهان الأفراد لتقبل التغيير، والإسهام في بناء الشخصية المؤهلة نفسيا ومهنيًا للإسهام في العمليات التنموية، والعمل على مساندة الجهود القومية الساعية لأحداث التنمية في شتى مناحي الحياة (سياسية - اقتصادية - اجتماعية.. الخ).

أ - تهيئة الأذهان لتقبل التغيير: ويمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع بهذا الدور من خلال تقديم:

- المعلومات، ويقصد بها أي مضمون يساعد الفرد على بناء أو تنظيم جوانب الظروف المحيطة المتصلة بالحالة التي سيعمل في إطارها أو يقوم فيها بتصرف معين.

- عرض الأفكار الجديدة والمستحدثة.

- تقديم رؤية شاملة للأشياء والواقع المعيش.

- التمرد على هذا الواقع.

- التطلع إلى واقع أفضل.

- وجود نماذج قدوة (حياة الآخرين).

- الإقناع بالتغيير.

- إحداث التحول⁽¹¹⁰⁾.

ويمر الهدف النهائي وهو التحول وقبول التغيير أو التبنّي بثلاث مراحل هي:

(109) للمزيد حول الدور الذي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع به في تحقيق الوحدة والتماسك، انظر: E. B. Parker and A. Mohamadi, *op. cit.*, pp. 170-171.

(110) شكري، عبد المجيد. الاتصال الإعلامي والتنمية: أفاق المستقبل وتحديات قرن جديد، القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1995، ص 77-78.

إدراك ضرورة التغير، وبعد الإدراك يأتي الاقتناع بأن وسيلة معينة هي التي ينبغي أن تتبع لكي يتحقق التغير. وأخيرا تأتي مرحلة تحول الإنسان من مجرد الاقتناع إلى مرحلة السلوك وهي مرحلة المشاركة الفعلية في عملية التغير إلى الأفضل أو عملية التنمية⁽¹¹¹⁾.

ب - الإسهام في تعليم الأفراد المهارات المطلوبة لإحداث التنمية:

بالإضافة إلى الدور المطلوب من وسائل الإعلام في محو الأمية الكتابية والثقافية للأفراد نجد أنها مطالبة بنشر أساليب الزراعة المتقدمة، والأساليب الصناعية الحديثة⁽¹¹²⁾ وتدريب المهندسين والأطباء وتزويد العمال بالمهارات الفنية لتلبية احتياجات المجتمع، وتزويد الناس بأساليب العناية بصحتهم وقوتهم وما إلى ذلك...⁽¹¹³⁾.

ح - مساندة الجهود القومية الساعية لإحداث التنمية في شتى المجالات:

وذلك من خلال مساندة الجهود التنموية للدولة على شتى الأصعدة (سياسية، اجتماعية، اقتصادية، زراعية، صناعية، تجارية، تكنولوجية، علمية، ثقافية... إلخ). والواقع أن تدعيم هذه الجهود على المستوى القومي يتطلب اضطلاع وسائل الإعلام بمهام عديدة منها - على سبيل المثال لا الحصر:

- ترشيد وتسخير كل الموارد والإمكانات والطاقات والوسائل لدفع عجلة النمو بإيقاع يمكن البلد النامي من اللحاق بركب الدول المتقدمة في وقت قصير⁽¹¹⁴⁾.

- دعم وشرح خطط التنمية على المستويات كافة⁽¹¹⁵⁾ ونقل الأهداف والقرارات القومية - وعلى نطاق واسع - إلى كل الأمة ونقل تقارير

(111) المرجع السابق، ص 78.

(112) رشتي. نظم الاتصال، ج1، مرجع سابق، ص 180.

(113) حجاب. الإعلام والتنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 136.

(114) عبد الحميد. دور وسائل الإعلام في التنمية «الصحيفة»، مرجع سابق، ص5.

(115) Ithiel de Sola Pool, "The Governance of Mass Communication" in M. Tehranian, et al., (eds.), *op. cit.*, p. 138.

التقدم الذي تحققه في كل المجالات... والسرعة في نقل تلك المعلومات أساسية، فالمجهود القومي الفعال مستحيل بدون هذه السرعة⁽¹¹⁶⁾.

- تشجيع الجماهير على الإسهام في تحقيق الأهداف التنموية ونقل صوتها إلى القيادة السياسية⁽¹¹⁷⁾.

- مساندة الدولة ودعم خططها التنموية⁽¹¹⁸⁾.

- إبراز الإيجابيات وتقليل النقد إلى أدنى حد ممكن⁽¹¹⁹⁾.

3 - مراقبة مسيرة العمل التنموي

لاشك أن كل الدول حتى أكثرها ضعفاً وعدم استقرار، يجب أن تعمل على أن تحتفظ وسائل الإعلام فيها بوظيفة المفتش العمومي، كضرورة لإظهار جوانب القصور التي يمكن أن تحدث في أي مجال من مجالات العمل التنموي. ذلك لأنها الوسيلة الأقدر على العمل كمرآة تعكس أخطاء شتى المؤسسات العامة في الدولة كمقدمة أساسية لتلافيها.

وقد يكون هذا الخلل أو القصور جانباً خطيراً من قانون جديد أو وضعاً يهدد المجتمع أو جزءاً منه، أو خطأ ارتكبه مسؤول كبير أو ما شابه ذلك، وفي هذه الحالة ينبغي على وسائل الإعلام أن تقف موقفاً إيجابياً من هذه الأحداث، وألا يقتصر دورها على التنبيه فقط ولكن ينبغي أن يمتد إلى اقتراح الحلول الرشيدة لإزالة مواطن الخلل، ليسير المجتمع في طريق التطور والتقدم⁽¹²⁰⁾.

(116) رشتي. نظم الاتصال، ج1، مرجع سابق، ص183-184.

(117) المرجع السابق، ص184.

(118) مارتن - شودري. نظم الإعلام المقارنة، مرجع سابق، ص43.

(119) هستير. دليل الصحفي في العالم الثالث، مرجع سابق، ص83.

(120) محمود أحمد عبد الغني، «دور الصحافة المصرية في تنمية المجتمع المحلي: دراسة تحليلية للصحف اليومية المصرية في الفترة من 1/1/1982 إلى 31/12/1968، مع دراسة ميدانية على عينة من شباب سوهاج (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية آداب سوهاج 1990»، ص40.

وعلى الجانب الآخر فإن وسائل الإعلام مطالبة بإبراز النماذج المشرقة في العمل والإنجاز، والدعوة للاقتداء بها.

سبل إلزام وسائل الإعلام بالاضطلاع بهذه الوظائف

تعتمد فلسفة الإعلام التنموي في إلزام وسائل الإعلام بالاضطلاع بهذه الوظائف على سبيلين من سبل الإلزام:

- الإلزام القائم على التخصص، وهو المائل في إلزام الإعلاميين العاملين في وسائل الإعلام التي تخضع لسيطرة الحكومة أو إشرافها أو الهيئات العامة بالاضطلاع بهذه الوظائف. وأي إخلال من قبل أي إعلامي بالدور المنوط به في الوسيلة التي يعمل بها، يعرضه للعقاب المقرر من قبل الحكومة، أو الهيئة العامة المشرفة على هذه الوسيلة⁽¹²¹⁾.

- الالتزام التطوعي «الذاتي». وهو المائل في التزام وسائل الإعلام الخاصة، البعيدة عن أي سيطرة، بالإسهام في مساندة الجهود التنموية. وقد يحدث تدخل من قبل الحكومة في شؤون هذه الوسائل أو شؤون العاملين بها، غير أن هذا التدخل يهدف - غالباً - لإجبار هذه الوسائل أو هؤلاء العاملين، على عدم تجاوز الحدود التي وضعتها هذه الحكومة لحرية التعبير، والتي تعوق -أو تدعي أنها تعوق - مسيرة العمل التنموي لإجبارها على تدعيم هذه المسيرة.

وهذا ما جعل المنادين بالنظرية التنموية في الإعلام يرون أن الصحافة ذات الملكية الخاصة يصعب الاعتماد عليها في تحقيق المهام القومية، وأن الصحف وسائر وسائل الإعلام الخاضعة لإشراف الحكومة هي الأجهزة الوحيدة التي يمكن أن تتعرض من خلالها الجماهير لعمليات التطوير التعليمي والثقافي⁽¹²²⁾.

(121) وفي هذا الصدد تلجأ بعض الحكومات لرسم سياسات إتصالية تحدد سبل اضطلاع وسائل الإعلام بالوظائف المنوط بها على النحو الأمثل. وتعد هذه السياسات محدداً أساسياً

للمسؤوليات التي ينبغي الالتزام بها من قبل وسائل الإعلام والعاملين بها.

(122) عبد الرحمن. «دراسات في الصحافة العربية»، مرجع سابق، ص 60.

واقع الإعلام في المجتمعات النامية

الواقع أن وسائل الإعلام لم يقدر لها في الكثير من المجتمعات النامية الاضطلاع بالوظائف سالفة الذكر على النحو المأمول لعدة أسباب أهمها:

1 - قصور التصور الذي طرحته فلسفة الإعلام التنموي لكيفية أداء وسائل الإعلام لمهامها في البلد النامي. ولعل أخطر جوانب هذا القصور هي تلك الماثلة في الصلاحيات الكبيرة التي أعطيت للحكومات في البلدان النامية للتحكم في وضع ملامح الحرية الإعلامية، وملاحم الشكل الأمثل لملكية وسائل الإعلام، على النحو الذي فصلناه من قبل. فقد أدى ذلك - وعلى غرار ما حدث في المجتمعات الاشتراكية وإن كان بشكل أقل وطأة - إلى استغلال القابضين على زمام السلطة في كثير من البلدان النامية لهذه الصلاحيات بما يخدم مصالحهم الذاتية، وذلك من خلال جعلها أدوات دعائية تركز جل اهتمامها على الجوانب السياسية والدعائية، وتسليط الضوء على أنشطة هؤلاء القادة وخطبهم وتنقلاتهم، وذلك - لاشك - على حساب الوظائف الأساسية المنتظر من هذه الوسائل الاضطلاع بها⁽¹²³⁾.

كما استخدمت هذه الصلاحيات - من ناحية أخرى - كأداة مهمة من أدوات كبت الآراء والتوجهات المعارضة، سواء تم ذلك عبر اللجوء إلى النصوص التشريعية⁽¹²⁴⁾ أم غيرها من الوسائل بالصورة التي تحول بين الأفراد وبين التمتع بحقهم في ممارسة الحرية الإعلامية⁽¹²⁵⁾ هذا من ناحية، وبالشكل الذي حرم المجتمع من الدور الرقابي المهم الذي يمكن لوسائل الإعلام أن تقوم به، وتنبه به إلى مواطن الخلل والقصور وتدعو إلى ما يخدمها، من ناحية أخرى.

(123) المرجع السابق، ص 32-33.

(124) عبد المجيد. «سياسات الاتصال في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص56؛ عبد الرحمن. «الحق في الاتصال بين الجمهور والقائمين بالاتصال»، ص42.

(125) ولا زالت حرية الصحافة في بلدان الشرق الأوسط - على سبيل المثال - وكما جاء في مقدمة تقرير حرية الصحافة في العالم لعام 1994، ما زالت حلماً مأمولاً؛

Reporters Sans Frontières, Report Freedom of the Press Throughout the world (London. Paris: Jon Libby 1994), p. 2.

وفي ظل هذا الوضع الذي استغلت فيه أكثر الحكومات صلاحياتها لإجبار وسائل الإعلام على طاعتها، كان من الطبيعي - على حد تعبير سانوو نام⁽¹²⁶⁾ - ألا تكون وسائل الإعلام أكثر من مجرد خادمة للسلطة. وقد ترتب على ذلك نتيجة تلقائية هي انخفاض ثقة الجماهير في مصداقية أغلب ما تبثه هذه الوسائل من مواد إعلامية، مما أضعف قدرتها على تكوين أو تغيير اتجاهات هذه الجماهير بصورة تتوافق مع الأفكار التنموية الجديدة⁽¹²⁷⁾.

2 - مغايرة الكثير من الأفكار التي عملت فلسفة الإعلام التنموي - والتي تنطلق من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية وتهدف للإسهام في تحقيق غاياتها - على التنظير لكيفية إسهام وسائل الإعلام في نشرها، لثقافة الكثير من بلدان العالم الثالث خصوصا البلدان الإسلامية منها والتي تدين رسميا بكوزمولوجيا مغايرة تماما للكوزمولوجيا التي تروج هذه الفلسفة لأفكارها في مسلماتها وغاياتها. وهذا ما أدى إلى هيمنة الثقافة العلمانية على أغلب المواد التي تبثها وسائل الإعلام في هذه البلدان، وحصر الثقافات الأصلية لهذه البلدان في أضيق الحدود.

وقد أسهم في تحقيق المزيد من الهيمنة لهذه الثقافة أكثر من عامل هما:

أ - ولاء أغلب النخب الحاكمة والمثقفة في هذه البلدان للثقافة العلمانية التي تعلموها في مدارس الغرب ومعاهده، أو تشربوها على أيدي أتباع هذه المدارس في بلدانهم. وقد كان من الطبيعي - من ثم - أن يتم استخدام وسائل الإعلام من قبلهم كأداة مهمة من أدوات نشر هذه الثقافة، التي يرون أن السير على هداها هو الطريق الأمثل لتقدم مجتمعاتهم ولحاقها بركب الحضارة.

ب - التبعية الإعلامية للعالم الغربي، وهذه التبعية هي في جانب منها من صنع أيدي أبناء البلدان النامية وذلك من خلال سعيهم الدءوب للحصول على

(126) نام. «حرية الصحافة في العالم الثالث»، مرجع سابق، ص 434.

(127) انظر: بدر. الاتصال بالجماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية، مرجع سابق، ص 320.

المواد الإعلامية التي تنتجها الوكالات الغربية، لا سيما المواد ذات المضامين الدرامية⁽¹²⁸⁾.

ج - التقدم التكنولوجي والإعلامي للدول الغربية، والذي خلق تبعية تكنولوجية لهذه الدول، وسوسيو قافيه للشركات المتعددة الجنسية من خلال الإعلانات، وتبعية اتصالية لوكالات الأنباء الغربية، تم تبعية أكاديمية لمعاهد وكليات الاتصال الغربية⁽¹²⁹⁾.

3 - ضعف الإمكانيات الاقتصادية لكثير من بلدان العالم الثالث، مما أعاق قدرتها على إقامة بنية اتصالية حديثة ومتكاملة تمكنها من الاضطلاع بالمهام المنتظرة منها للإسهام في العملية التنموية على النحو المرجو، وهذا السبب نفسه هو الذي جعل ثورة التوقعات المتزايدة التي استهدفت وسائل الإعلام استثمارها لدى أبناء الدول النامية كمحفز لهم لتبني الأفكار التنموية والإسهام في تطبيقها تنقلب إلى ثورة الإحباطات المتزايدة⁽¹³⁰⁾.

وفي سبيل تلافي السلبيات السابقة ظهرت أفكار جديدة تنادي بأحقية الدول النامية في التمتع بحكم ديموقراطي، وأنها لا تقل في حاجتها إلى الديموقراطية عن الدول المتقدمة، وترى أن استخدام وسائل الإعلام في التنمية لا يبرر السلطوية، وأن حرية الإعلام والتنمية ليستا قيمتين متضادتين لا يمكن الحصول

(128) فعلى سبيل المثال تستورد محطات التلفاز في البلدان النامية ما بين 40 إلى 60 في المائة من مجموع ما تقدمه من ساعات الإرسال من دول الشمال؛ أبو زيد، فاروق. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 169؛ والغريب أن الدول النامية تجار بالشكوى بعد ذلك من الغزو الثقافي والإعلامي الغربي لها. رغم أن أي دولة من هذه الدول تسعى للحصول على هذه المواد برغبتها واختيارها التامتين، دونما أدنى ضغط من جهة خارجية؛ انظر R.L. Stevenson, *Communication, Development and the Third World: the Global Politics of Information*, (New York: Longman, 1988), p. 176.

(129) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق؛ وللمزيد حول مظاهر التبعية انظر: أبو زيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 167-176؛ بخيت. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية»، مرجع سابق، ص 134-135.

(130) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 323-333.

على إحداهما إلا بالتضحية بالأخرى .. بينما الواقع والمنطق يقول بإمكانية الحصول عليهما معا كما دلت على ذلك تجارب الدول الصناعية⁽¹³¹⁾ هذا بالإضافة إلى الأفكار التي طرحتها مدرسة التبعية والتي تشخص مظاهر التبعية الإعلامية والثقافية للعالم الغربي، وتحاول وصف السبل الكفيلة بالقضاء عليها أو تخفيفها، وبالإضافة إلى النماذج التي طرحت تصورا جديدا للدور الذي يمكن لوسائل الإعلام القيام به في المجتمع النامي، وكيفية قيامها به، ومنها نموذج الاتصال التنموي المشارك، ونموذج الانتشار والذي أشرنا إليه سلفا.

وعلى الرغم من البدائل التي قدمتها هذه الأفكار لتلافي سلبيات فلسفة الإعلام التنموي التي تستند إلى نموذج التحديث، إلا أن واقع وسائل الإعلام لازال يعاني من هذه السلبيات بصورة لا تخطئها عين.

المبحث الثالث

وظائف وسائل الإعلام في فلسفة الإعلام الإسلامي

تعد الغايات التي طرحتها الكوزمولوجيا الإسلامية المحدد الأساسي للدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام في المجتمع المسلم. ولما كانت الغاية الأساسية للكوزمولوجيا الإسلامية تتمثل في إقامة مجتمع الاستخلاف الذي تتحقق فيه العبودية المطلقة للخالق - سبحانه وتعالى - والذي يحق لأفراده السعادة في الدنيا ويضمن لهم الخلود في نعيم الآخرة، ويسعى جاهداً لنشر الدين الحق وإعلاء كلمة الله في أرضه، فإن هذا يعني أن وسائل الإعلام في المجتمع المسلم مطالبة بالاضطلاع بعدة وظائف للإسهام في كل ذلك، هذه الوظائف هي:

ترسيخ عقيدة التوحيد في مجتمع الاستخلاف

يتطلب اضطلاع وسائل الإعلام بهذا الدور القيام بمهمتين:

(131) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 92-100.

مقاومة الأفكار والعادات والتقاليد المنافية لعقيدة التوحيد: سواء أكانت تلك الأفكار نتيجة لانفصام الواقع الاجتماعي عن المثال الإسلامي، أم كانت إفرازا لعقائد منافية للعقيدة الإسلامية ومعادية لها مثل تلك التي صنعها الاستعمار في المجتمعات الإسلامية مثل القاديانية والبابية والبهائية⁽¹³²⁾ أم كانت أفكاراً جلبها المستعمر معه للقضاء على هوية البلدان الإسلامية وجعلها تدور في فلكه وهي الماثلة في الأفكار العلمانية التي يتبناها ويروج لها في شتى مناحي الحياة (السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الدينية... إلخ)⁽¹³³⁾.

نشر وترسيخ تعاليم عقيدة التوحيد في النفوس: وذلك من خلال توعية المسلمين على مختلف أعمارهم وثقافتهم بتعاليم دينهم طبقاً لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما تعارف عليه العلماء وتنمية ثقافتهم الدينية. والتوعية هنا بمثابة زرع تعاليم الدين الحنيف، والتنمية بمثابة تعهد هذا الزرع بالري وتوفير الجو الصحي له للنماء والزيادة حتى يؤدي ثماره الفكرية والعملية⁽¹³⁴⁾.

ومن خلال ذلك يمكن الإسهام في بناء الإنسان المؤهل لإقامة مجتمع الاستخلاف، الذي يجعل غايته العليا في هذا الوجود رضوان خالقه سبحانه وتعالى، ويسعى في كل حركة من حركاته وسكناته لتحقيق هذه الغاية.

تدعيم الوظيفة العمرانية لمجتمع الاستخلاف

لا يقف الدور المنوط بوسائل الإعلام في إقامة مجتمع الاستخلاف عند حد توعية الفرد المسلم بأمور دينه وبرسالته في مجتمع الاستخلاف، وإنما يمتد إلى الإسهام في توعيته بالسبل المثلى للمشاركة الإيجابية في الوظيفة العمرانية لمجتمع الاستخلاف وذلك من خلال:

(132) امام، إبراهيم. أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 34.

(133) حول سبل مقومة هذه الأفكار انظر: كجيل، عبد الوهاب. الأسس العلمية والتطبيقية

للإعلام الإسلامي، القاهرة: عالم الكتب، 1985، ص 85-87.

(134) عرفة. «الإعلام الإسلامي في ضوء نظرية النظم»، مرجع سابق، ص 87.

- القيام بالتهيئة النفسية والاجتماعية للأفراد لتهيئة المناخ لإقامة النظام الإسلامي في التنمية، وتشجيع التطبيقات المبتكرة في مجالات الإنتاج والتوزيع والتمويل وأعمال المصارف والتنمية في ميادين الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم والصحة وغيرها⁽¹³⁵⁾.

- النهوض بالمستوى الفكري والحضاري للأفراد، وترقية اهتماماتهم ومحو الأمية الفكرية والحرفية⁽¹³⁶⁾.

- خلق الجو الحضاري الملائم للتقدم والنهضة، ونشر العلوم والفنون السليمة الهادفة وتوعية الأفراد بكل أهداف المجتمع وسبل الإسهام في تحقيقها⁽¹³⁷⁾.

- الدعوة إلى إعلاء الهمم والحث على فضيلة الجهاد والتعاون وتحقيق روح الإخاء والتكافل الاجتماعي.. وما إلى ذلك من السبل التي تساعد على تنمية الإنسان الصالح الأنقى الذي يقف على الأرض فيعمرها ويصلحها ويزيد إنتاجها⁽¹³⁸⁾.

وبالإضافة إلى الدور المنوط بوسائل الإعلام للإسهام في بناء الإنسان المؤهل للقيام بالوظيفة العمرانية لمجتمع الاستخلاف، فإنها مطالبة أيضاً بتدعيم مسيرة المجتمع المسلم العمرانية بصفة عامة، وذلك من خلال مساندة جهوده وعلى شتى المستويات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، (زراعية، صناعية، تجارية، والعلمية و... الخ)، ومن خلال تقوية الروابط بين أقاليمه والتوحيد بين ثقافته الفرعية المتباينة⁽¹³⁹⁾، ومن خلال تكوين الرأي العام المؤمن الواعي الذي يقدر حقيقة وجوده ومسؤولياته في كل ما يدعى إليه من أعمال تستهدف

(135) إمام. أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 313.

(136) ابن ثابت. «الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام»، مرجع سابق، ص 121.

(137) الدميري، مصطفى. الصحافة في ضوء الإسلام، مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، 1987، ص 83.

(138) مصطفى. يحيى بسيوني و الصيرفي، عادل. التلفزيون الإسلامي ودوره في التنمية، الرياض: عالم الكتب، 1985 ص 47-48.

(139) الدميري. الصحافة في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 83.

الصالح العام⁽¹⁴⁰⁾ ومن خلال تدعيم مكانته بين مجتمعات الدنيا. والدفاع عنه ضد كل هجوم مغرض... وما إلى ذلك من مهام يتطلبها تفعيل الوظيفة العمرانية لمجتمع الاستخلاف، مجتمع أمة الشهادة، خير أمة أخرجت للناس.

كشف أي خلل أو قصور في مسيرة مجتمع الاستخلاف

وتعد هذه الوظيفة من أهم الوظائف الملقة على عاتق وسائل الإعلام في المجتمع المسلم، ففلسفة الإعلام الإسلامي لا ترى في ممارسة هذه الوظيفة مجرد حق يمكن للقائمين على أمر هذه الوسيلة الاضطلاع به أو التخلي عنه، وإنما تنظر إليه على أنه واجب لا بد من الاضطلاع به، سواء أكان هذا الخلل أو القصور متعلقاً بأمر من أمور الدين أم بأمر من أمور الدنيا، صادراً من قبل فرد، ولو كان الحاكم نفسه، أم من جماعة⁽¹⁴¹⁾ متمثلة في الامتناع عن الاضطلاع بمعروف مأمور به، أم في اقتراف منكر منهى عنه.

وهناك ثمان آيات في كتاب الله تشير بشكل أو بآخر إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتمدح فاعليه وتذم تاركيه⁽¹⁴²⁾.

كما أنه هناك عدداً كبيراً من الأحاديث التي تدلل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبشر فاعليه وتوعد تاركيه ومنها - مثلاً - قوله (صلى الله عليه وسلم): - في الحديث الذي ذكرناه سلفاً (من رأى منكماً منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) وقوله: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شهيد)⁽¹⁴³⁾ وقوله

(140) حجاب. نظريات الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 34.

(141) انظر في ذلك: حجاب. مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 89-90.

(142) وهي آيات 104، 110، 114 آل عمران، آية 157 الأعراف وآيتا 71، 112 التوبة، آية 41 الحج، آية 17 لقمان؛ ومن آداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 1 - العلم والتأكد من أنه منكر أو معروف نزل. 2 - أن يكون ورعاً لا يأتي ما نهى عنه. 3 - أن يكون حسن الخلق حليماً يأمر بالرفق. 4 - ألا يتعرف إلى المنكر بواسطة التجسس. 5 - أن يأمر وينهي بالمعروف؛ الجزائري. منهاج المسلم، مرجع سابق، ص 57.

(143) ذكره السيوطي في الجامع الصغير، ورمز له بالصحة، مرجع سابق، الجزء الرابع، 410. وذكره المتقي الهندي في كنز العمال حديث (11172)، وعزاه لابن عساكر عن =

ما من نبي بعثه الله إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتمدون بأمره. ثم إنه تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون. ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل⁽¹⁴⁴⁾.

وتبعاً لذلك فإن المسلم مطالب بأن يكون رقيباً على دينه في مجتمعه، كما هو رقيب عليه في نفسه وقد زوده الإسلام بأخلاق من الصراحة والشجاعة فأوجب عليه أن يفعل الخير ويدعو إليه، وينهي عن المنكر ويسعى إلى تغييره، وهذا لبس نافلة بل من صميم الدين⁽¹⁴⁵⁾ ويقتضي ذلك من حملة الأقالم وأرباب الألسنة أن يشتبكوا مع أي خلل أو قصور في أي موطن من مواطن حياة المجتمع المسلم في معارك حامية لا تنتهي إلا بإصلاح هذا الخلل، وكل حركة في هذا السبيل جهاد، فإذا بلغ الأمر حد التضحية⁽¹⁴⁶⁾ فسيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله⁽¹⁴⁷⁾.

ويشترط في اضطلاع القائمين على أمر وسائل الإعلام بهذه الوظيفة أن

= علي. انظر: الهندي، علي المتقي. كنز العمال، تحقيق: بكر صباني، صفوة السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989.

(144) مسلم. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، الحديث 80 (50)، مرجع سابق.

(145) الغزالي، محمد. الاستبصار السياسي، ط3، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1984، ص146.

(146) حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص255.

(147) من حديث جابر، عزاه المناوي في فيض القدير، حديث (3757) للشيرازي في الألقاب، وزاده في حديث (4747) عزوه للحاكم في مناقب الصحابة والديلمي والضياء المقدسي، وعزا نحوه لابن عباس عن الطبراني. انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، مرجع سابق. وعزاه المتقي الهندي في كنز العمال حديث (33260) للشيرازي في الألقاب، وعزاه للطبراني والضياء، وعزا نحوه في حديث (33263) للطبراني. انظر: الهندي. كنز العمال، مرجع سابق. وتعد رقابة وسائل الإعلام على تصرفات الحاكم انعكاساً طبيعياً للحق الذي أعطته الشريعة علامة في الرقابة على تصرفات حكامها والتي تندرج من الوعظ بالحسن حتى عزل الحاكم الجائر. انظر: سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي. مرجع سابق، ص257.

يكونوا في تقديمهم متجردين من الاعتبارات الشخصية وألا يكون للواحد منهم غرض سوى رضوان خالقه سبحانه وتعالى⁽¹⁴⁸⁾ والإسهام في نهضة أمته وأن يقدم النقد في أسلوب حكيم يبنى ولا يهدم وأن يبتعد في أسلوبه عن السباب والبذاءة بدعوى محاربة الباطل، فإن ذلك باطل يريد أن يدفع به باطلا⁽¹⁴⁹⁾.

إعلاء كلمة الله في أرضه «نشر رسالة مجتمع الاستخلاف»

ويتطلب القيام بهذه الوظيفة الاضطلاع بمهمتين هما:

أولاً: مواجهة الحملات الإعلامية المضادة للإسلام التي تهدف إلى تشويهه أو إبرازه في صورة التخلف وعدم المعاصرة⁽¹⁵⁰⁾. وتفنيد الأفكار التي تستند إليها وإظهار حقدتها على الإسلام وتهاوي الحجج التي تستند إليها في دعواها.

ثانياً: الاجتهاد وبكل السبل في نشر رسالة الإسلام «رسالة مجتمع الاستخلاف» وإعلاء كلمة الله في أرضه، ولاضطلاع الأمة المسلمة (أمة الشهادة) بالدور المنوط بها في نشر الهدى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]، فإنه ينبغي:

- تأهيل كوادِر من القيادات المسلمة في الخارج وتكليفهم بمهمة الدعوة بين غير المسلمين.
- تزويد الرأي العام العالمي بالرؤية الإسلامية للقضايا المعاصرة.
- تعريف العالم بموقف الإسلام من العقائد والأديان والمذاهب الأخرى.

(148) حول ضرورة تجرد الإعلامي المسلم في عمله وإخلاصه لوجه الله تعالى انظر: حجاب، محمد منير. «ضوابط الممارسة الإعلامية للقائم بالاتصال في الإعلام الإسلامي» في ندوة الإعلام الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل، القاهرة: مركز صالح عبد الله كامل بجامعة الأزهر، في الفترة من 3 إلى 5 مايو 1992، ص 96-97.

(149) الخطيب. الخلافة والإمامة: ديانة وسياسة، دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام، مرجع سابق، ص 210.

(150) مذكور، إبراهيم. الإعلام الإسلامي الطباعي في الدول غير الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص 30-96.

- خلق جسور من التعاون مع أجهزة الإعلام والدعاية والتربية والتعليم
وقادة الفكر في دول العالم المتقدم⁽¹⁵¹⁾.

هذا بالإضافة إلى الدور الأساسي لوسائل الإعلام المسلمة الماثل في
الإعلام عن الإسلام، وتبسيط طروحاته والإقناع بها من خلال الحكمة
والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن⁽¹⁵²⁾.

آليات إلزام وسائل الإعلام والعاملين بها بالاضطلاع بالوظائف المكلفين بها

الواقع أن آليات إلزام وسائل الإعلام والعاملين بها بالاضطلاع بالمهام
المנוطة بها لا تختلف كثيراً عن آليات إلزامها بعد تجاوز الحدود المشروعة في
وسائلها، إلا في كونها لا تتضمن التدخل الحكومي عبر القضاء، وأنها تعول
على الالتزام الذاتي من قبل القائمين على أمر هذه الوسائل في تحمل هذه
المسؤوليات بشكل أكبر وذلك على النحو التالي:

الالتزام الذاتي: يكاد الالتزام الذاتي من قبل القائمين على أمر وسائل
الإعلام بالاضطلاع بالمهام التي ينتظرها المجتمع المسلم منها أن يكون الضامن
الأساسي للاضطلاع بهذه المهام⁽¹⁵³⁾ وإذا كان ذلك ينطبق بصفة عامة على
العاملين في أي وسيلة إعلامية فإنه ينطبق بصفة خاصة على العاملين في وسائل
الإعلام المملوكة ملكية خاصة.

ويكمن الدافع الأساسي للالتزام الذاتي لتحمل هذه المسؤوليات فيما يمكن
أن يحققه هذا الالتزام لصاحبه من الفوز برضوان خالقه - وهو أعلى هدف

(151) انظر: عبد الحلیم، محیی الدین. «الإعلام الإسلامي: الأصول، الأهداف في ندوة
الإعلام الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل»، مرجع سابق، ص 61-62؛
وللمزيد انظر: عبد الحلیم، محیی الدین. الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي، مرجع
سابق، ص 151-183.

(152) حول دور وسائل الإعلام الإسلامية في ذلك، انظر: إسماعیل، إبراهیم. الإعلام الإسلامي
ووسائل الاتصال الحديثة، سلسلة دعوة الحق، عدد (133)، مكة: رابطة العالم الإسلامي
محرم 1414، ص 74-78.

(153) انظر: حجاب. مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 79.

يمكن أن يسعى إليه إنسان في هذا الوجود، وأمامه تتضاءل الأهداف الأخرى مهما عظمت، وأمامه تتضاءل أيضاً التضحيات التي قد يتطلبها هذا الالتزام - وهذا فيما يتعلق بالاضطلاع بالمهمة الجسيمة، مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - مهما عظمت نتائجها، لأن الإنسان المسلم لكي ينال رضوان خالقه عليه لا ينبغي له أن يسكت عن ظلم ولا ينام على باطل، لأنه يعلم أن الله جعل مصارع الظالمين على يد المظلومين... وأنه كتب على نفسه أن يكون ناصراً لمن ينصره وينصر قانونه... فهو في كفاح دائم، ولكنه كفاح مختلف في روحه ودوافعه عن كفاح الرجل الأعزل الذي لا يؤمن بشيء غير نفسه، ولا يدعى لله وجوداً - وهو ما ينطبق على المؤمن. بالكوزمولوجيا العلمانية بصفة عامة - فهو ساكن النفس رابط الجأش مطمئن القلب، وقد اكتفى من حصته بأن يعمل وفوض النتيجة لله وأسقط حظوظه وأغراضه من الحساب، ووطد نفسه على القبول بالغنم والغرم، مؤمناً بأن لله حكمته التي تغيب عن الأفهام وبذلك أسقط عن نفسه القلق والهم والطمع والغرض، وأصبح خالصاً وحماساً ملتجئاً لنصرة الحق بلا خوف ولا تردد ولا مطمع.. بينما الرجل الآخر الذي لا يؤمن إلا بنفسه قد حمل هموم تلك النفس وقلقها وأطماعها ومخاوفها إلى المعركة، وهو في حالة هزيمته لا يبقى له أمل يعيش من أجله. فهو لا يرى في العالم حكمة ولا معنى ولا غاية غير ما يكسب لنفسه، فإذا مات أمله مات معه كل شيء⁽¹⁵⁴⁾.

وسائل الإلزام الأخرى: إذا ما حدث ولم يلتزم القائم بالاتصال أو مالك الوسيلة المسلم التزاماً ذاتياً بما عليه من مسؤوليات، وسعى لاستغلال عمله أو وسيلته لتحقيق أهدافه الذاتية، سواء تمثلت هذه الأهداف في تحقيق أرباح أو نفوذ أو غيره، فإن الإنسان يطالب هنا الأفراد المحيطين به.. بل والمجتمع بأسره إذا ما كان التقصير واضحاً - ممثلاً في قادة رأيه ومؤسساته انطلاقاً من واجب الأمر بالمعروف⁽¹⁵⁵⁾ بتنبه هذا الفرد الذي لم يلتزم بالمسؤوليات الملقاة

(154) محمود، مصطفى. الله، ط8، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 34-35.

(155) المعروف هو «ما عرفه الناس بأنه محبوب للشارع مفروضاً كان أو مسنوناً أو مستحباً» =

على عائقه، إلى تقصيره فيها وحثه على تحملها.

وبالإضافة لذلك يمكن الاستفادة من الوسائل التي ابتكرتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية لإلزام وسائل الإعلام بتحمل مسؤولياتها مثل الاتحادات الإعلامية ومجالس الصحافة وذلك من خلال إعطائها الصلاحيات اللازمة لها لإلزام وسائل الإعلام بمسؤولياتها، بشرط ألا تكون هذه الوسائل منفذاً للتدخل الحكومي .. كما يمكن الاستفادة من فكرة تعيين ناقلين داخليين في كل وسيلة يرصدون جوانب القصور في معالجة الموضوعات التي تقدمها ويعملون على تلفيها بالسبل المناسبة، كذلك يمكن الاستفادة من فكرة الناقلين الخارجيين الذين يتناولون المواد التي تبثها وسائل الإعلام بالدراسة والنقد وينشرون آراءهم في هذه المواد ويحددون نقاط القوة فيها لتدعيمها ونقاط الضعف لتلافيها، كما يمكن الاستفادة من فكرة إقامة إدارة خاصة بالدعاية والتحرك التي ابتكرها الفكر الإعلامي الاشتراكي وإنشاء إدارة للدعوة على غرارها تضع خطة موحدة للكيفية التي يمكن خلالها أن تحقق صحف الدعوة المهام المنوطة بها وتتابع تنفيذ هذه الصحف لهذه الخطة وتحاسبها على أي تقصير يدر منها.

وبالإضافة لكل ما سبق فإن العاملين بوسائل الإعلام العامة أو المملوكة للدولة ملتزمون بالاضطلاع بالمهام المنوطة بهم التزاماً قائماً على التخصص بحكم عملهم في هذه الوسائل، وأي تقصير من أحدهم في الاضطلاع بهذه المسؤوليات يعرضه للمساءلة وربما للعقاب المقرر من قبل القائمين على أمر هذه الوسيلة.

وهكذا وكما تمتلك فلسفة الإعلام الإسلامي سياجاً متيناً من آليات إلزام وسائل الإعلام بعدم تجاوز الحدود المسموح بها، فإنها تمتلك أيضاً سياجاً متيناً يضمن - إلى حد كبير - اضطلاع وسائل الإعلام بالمهام المنوطة بها على الوجه الأمثل.

= عمير، محمد مصطفى. المؤمنون كما وصفهم القرآن، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، د.ت، ص 90.

من خلال استعراضنا السالف لأهم طروحات فلسفات الإعلام الوضعية حول وظائف وسائل الإعلام والطروحات المناظرة لها في فلسفة الإعلام الإسلامي، يمكن أن نخلص إلى عدة نتائج أهمها:

- أن الاختلاف بين فلسفات الإعلام الوضعية وبين فلسفة الإعلام الإسلامي لا يقف عند حدود الإطار الذي ينبغي لوسائل الإعلام أن تضطلع خلاله بالوظائف المنوط بها - وهو ما عرضنا له في الفصلين السالفين - وإنما يمتد إلى الاختلاف حول طبيعة الوظائف نفسها. وذلك نتيجة طبيعية لاختلاف الغايات التي تنظر فلسفات الإعلام الوضعية لكيفية الاضطلاع بها - والتي لا تخرج في مجملها عن غايات الكوزمولوجيا العلمانية - عن الغايات التي تسعى فلسفة الإعلام الإسلامي للتظير لكيفية إسهام وسائل الإعلام في تحقيقها.

- إن قصور أداء وسائل الإعلام لمهام في ظل فلسفات الإعلام الوضعية هو نتيجة طبيعية للقصور الذي يشوب الكثير من طروحات هذه الفلسفات التي تنظر لكيفية هذا الأداء، وهو ما ليس له وجود في فلسفة الإعلام الإسلامي على الإطلاق.

- إن طبيعة الغايات العلمانية - التي تنحصر في حيز هذه الدنيا - والتي تسعى وسائل الإعلام في ظل فلسفات الإعلام الوضعية للمساهمة في تحقيقها، تحمل في طياتها علة مهمة من علل إخفاق هذه الوسائل في الاضطلاع بهذه الغايات على النحو المرجو. وذلك من خلال انعكاس هذه الغايات على العاملين بهذه الوسائل وعلى مآلكيها أو المتحكمين في تصريف شؤونها، فقد يحدث أن يقع تعارض بين إخلاصهم لمصالحهم الخاصة التي تدفعهم للعمل في هذه الوسائل أو تملكها، والتي يرون أنها تصب في تحقيق غايتهم في هذا الوجود، وبين مصالح المجتمع التي يفترض أن يساهموا في تحقيقها من خلال عملهم في هذه الوسائل أو تملكهم لها، والواقع .. أن تغليب الصالح الشخصي على الصالح العام هو الأمر الأكثر احتمالاً.

أما الغايات الإسلامية فأنها - على العكس من ذلك - تحمل في طياتها المقوم الأساسي من مقومات نجاح فلسفة الإعلام الإسلامي .. ذلك لأن القائمين على

الاضطلاع بالمهام الإعلامية التي تنظر لها هذه الفلسفة - للإسهام في تحقيق غايات المجتمع المسلم - يعلمون علم اليقين أن أقصى قدر من تحقيق المصالح الخاصة بهم يكمن في أقصى التزام بأداء هذه المهام على النحو الأمثل.

- إن الاختلاف بين وظائف وسائل الإعلام في فلسفات الإعلام الوضعية والإطار الذي رسمته لكيفية تحقيقها، وبين ما يناظر ذلك في فلسفة الإعلام الإسلامي لا يعني عدم إمكانية الاستفادة من الوسائل التي ابتكرتها هذه الفلسفات لتحسين أداء وسائل الإعلام فيها من قبل فلسفة الإعلام الإسلامي لأنه لا يوجد تعارض بين هذه الوسائل وبين طروحات فلسفة الإعلام الإسلامي.

الخلاصة

من خلال تناولنا لطروحات فلسفات الإعلام الوضعية عبر صفحات هذا الباب تناولاً نقدياً في ضوء المقدمات التي أفرزتها والنتائج التي ترتبت على تبنيتها في أرض الواقع، ومن خلال مقارنة هذه الطروحات بطروحات فلسفة الإعلام الإسلامي المناظرة لها يمكن القول إنه ليست هناك إمكانية لنقل أي تصور من التصورات التي طرحتها هذه الفلسفات حول حرية الممارسة الإعلامية أو حرية التملك، أو الوظائف التي ينبغي لوسائل الإعلام أن تضطلع بها بشكل كامل إلى الأرضية الإسلامية بحيث تصبح جزءاً من فلسفة الإعلام التي ينبغي أن يتبناها المجتمع المسلم، وأن أقصى ما يمكن السماح بالاستفادة منه من طروحات هذه الفلسفات لا يعدو أن يكون بعض السبل التي نظرت لها هذه الفلسفات لتحسين الأداء الإعلامي، وذلك لسببين أساسيين هما:

أ - قصور طروحات فلسفات الإعلام الوضعية، وهذا نتيجة طبيعية لقيامها على مقدمات قاصرة، وقد بدا هذا القصور جلياً في التطبيقات التي تمت لهذه الفلسفات، بشكل دال وبوضوح على فشل هذه الفلسفات في تحقيق كثير من النتائج المرجوة منها في الأرضية الفكرية والمجتمعية التي أفرزتها، ولاشك أن هذا يجعل تعرضها للفشل في أرضية فكرية ومجتمعية مغايرة للأرضية التي أفرزتها أمراً بديهاً.

ب - حتى لو افترضنا جدلاً سلامة طروحات فلسفات الإعلام الوضعية،

وأنها قد حققت الأهداف المرجوة منها عند التطبيق، فإن مغايرة الأرضية المعرفية المراد نقل هذه الفلسفات إليها، وهي الأرضية المعرفية الإسلامية، يجعل نقل أي طرح من طروحات هذه الفلسفات، يتنافي مع هذه الأرضية ولن يثمر في أرض الواقع الإعلامي إلا ثماراً مرة.

وعلى ضوء دراستنا المقارنة لطروحات فلسفات الإعلام الوضعية بطروحات فلسفات الإعلام الإسلامي، يمكن القول أن أقصى ما يمكن الاستفادة منه من طروحات هذه الفلسفات من قبل فلسفة الإعلام الإسلامي، لا يعدو أن يكون بعض السبل التي ابتكرتها هذه الفلسفات لتحسين أداء وسائل الإعلام بالصورة التي تمكنها من الاضطلاع بالمهام المنوطة بها على النحو المرجو ومن هذه السبل:

- النمط الجديد من أنماط ملكية وسائل الإعلام الذي ابتكرته فلسفة المسؤولية الاجتماعية، وهو نمط الملكية العامة غير الحكومية لاسيما فيما يخص وسائل الإعلام الإلكترونية.

- آليات الإلزام التي ابتكرتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية مثل: مجالس الصحافة، الاتحادات الإعلامية، دساتير العمل، الناقلين الداخليين، الناقلين الخارجيين.

- آلية الإلزام التي ابتكرتها فلسفة الإعلام الاشتراكي وهي «إدارة الدعاية والتحرير»، وذلك من خلال إنشاء إدارة شبيهة بها تهتم بوسائل الإعلام المتخصصة في الدعوة الإسلامية سواء أكانت حكومية أم خاصة، داخلية أم خارجية.

- بعض السبل التي ابتكرتها فلسفة الإعلام التنموي، والتي أثبتت فاعليتها في نشر الأفكار المستحدثة ومحاربة الأفكار البالية، وكذلك السبل المثلى التي ابتكرتها للقضاء على مشكلة الأمية ونشر الوعي التنموي والإسهام في العمليات التنموية.

هذا بالإضافة إلى إمكانية الاستفادة من جوانب النجاح التي حققتها هذه الفلسفات في أرض الواقع، والتعرف على جوانب فشل هذه الفلسفات ومحاولة تلافي أسبابها.

خاتمة الدراسة

من خلال استعراض فلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة استعراضاً نقدياً في ضوء المقدمات التي أفرزتها، ومقارناً مع فلسفة الإعلام الإسلامي والمقدمات التي أنبت عليها، يمكن الادعاء أن هذه الدراسة تمكنت من التوصل إلى نتيجة أساسية هي: عدم إمكانية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية أو أجزاء كاملة منها من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، وأن أقصى ما يمكن الاستفادة به من هذه الفلسفات لا يتجاوز بعض الوسائل والأساليب التي ابتكرتها لزيادة فاعلية الأداء الاعلامي، والتي أثبتت فاعليتها في أرض الواقع، والتي لا تتنافى مع أي طرح من طروحات الأرضية المعرفية الإسلامية.

وتعد هذه النتيجة الهدف الاساسي الذي سعت هذه الدراسة سعياً حثيثاً للوصول إليه في محاولتها للتصدي للإشكالية التي تتمحور حولها، والمائلة في عدم وجود حكم قائم على أسس منطقية قوية حول مدى إمكانية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية أو أجزاء منها من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية. وقد أنبت هذه النتيجة العامة على عدد من النتائج الفرعية، بعضها يتعلق بطبيعة هذه الفلسفات، والبعض الآخر يتعلق بطبيعة الأرضية المعرفية الإسلامية المراد الحكم على مدى إمكانية نقلها إليها.

وفيما يلي نعرض لهذه النتائج، ونليه باستعراض أهم أوجه التميز - التي أثبتتها الدراسة- لفلسفة الإعلام الإسلامي وفلسفات الإعلام الوضعية، وذلك بإيجاز حتى لا يعيد الباحث ما سطره عبر صفحات هذه الدراسة.

أولاً: نتائج تتعلق بطبيعة الفلسفات الإعلامية الوضعية

تتمثل جماع هذه النتائج في نتيجة عامة هي: قصور الكثير من طروحات فلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة، وذلك كنتيجة لقصور المقدمات التي تشكلت على هداها، سواء المقدمات الأساسية التي شكلت الملامح العامة لجميع هذه الفلسفات وهي المتمثلة في مقولات الكوزمولوجيا العلمانية، أم المقدمات المباشرة التي شكلت الملامح الدقيقة لهذه الفلسفات، وهي المتمثلة في مقولات الفكر الاجتماعي، وتتمثل الملامح العامة لقصور هذه المقدمات فيما يلي:

أ - ملامح قصور المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية

المتأمل في هذه المقدمات وهي المتمثلة في مقولات الكوزمولوجيا العلمانية (مسلماتها وغاياتها) يجد أنها:

- فيما يتعلق بالمسلمات، أثبتت على مسلمة ضخمة هي «عدم وجود إله فاعل» وهذه المسلمة - في جانب منها - لا تعدو ان تكون رد فعل طبيعي لما تعرض له العقل الغربي من اضطهاد وكبت على يد الكنيسة التي كانت ترى في نفسها الأمانة على الدين المسيحي؛ مما حدا به لا إلى الخروج على الكنيسة فقط، بل إلى الخروج على الدين المسيحي برمته بل وكل الأديان، بما فيها الدين الإسلامي الذي يخلو من أي تناقض عقلي، ويجب على كل الأسئلة العقلية التي كانت ترتعد الكنيسة منها، غير أن أغلب ملامح الدين الإسلامي وصلته مشوهة. ومن ثم كان من الطبيعي أن يضع هذا الدين مع باقي الأديان في سلة واحدة.

كما أن هذه المسلمة اثبتت من - ناحية أخرى - على منطق قاصر ينكر كل ما لا يستطيع إثباته، وقد كان من الطبيعي ألا يتمكن العقل الوضعي من العثور على إله غير مادي بأساليبه البحثية التي لا تؤمن إلا بكل ما هو مادي ومحسوس. ومن ثم لم يكن أمامه بد - اعتماداً على هذا المنطق - من إنكار وجود إله من أساسه.

وفي أحسن الأحوال افترض أنه إذا كان موجوداً فهو متعال، وليس له بخلقه علاقة تذكر. وقد دعم العقل الوضعي إنكاره لوجود إله ببعض افتراضات علم الطبيعة عن أزلية الكون وأزلية المادة وتحرك الكون بقوانين ثابتة وعدم حاجته - من ثم - إلى محرك، وما إلى ذلك من افتراضات تهاوت على يد علم الطبيعة نفسه في القرن العشرين.

وقد كان من الطبيعي أن يؤدي الإيمان بفرضية كهذه إلى تجريد الوجود البشري من أي حكمة أو علة، ويجعل الحياة كلها ضرباً من العبث.

وقد انبنى على هذه المسلمة نتيجتان طبيعيتان هما «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة»، «وعدم وجود حياة أخروية» وعلى ضوء هاتين النتيجتين أو «المسلمتين الفرعيتين» تشكلت غايات الكوزمولوجيا العلمانية، وتشكلت طروحاتها حول السبل المثلى لبلوغ هذه الغايات والتي تمثلت في مختلف النظريات الاجتماعية التي ابدعتها والتي مثلت المقدمات المباشرة التي شكلت ملامح فلسفات الإعلام الوضعي.

- أما فيما يتعلق بالغايات التي طرحتها هذه الكوزمولوجيا، فلم يعد هناك أمام العقل - بعد أن أسقط الحياة الآخرة من حسابانه، في ضوء المسلمات التي انطلق منها - من البحث عن غاية عليا بديلة وفي حيز هذه الدنيا يعلل بها الوجود البشري بأسره، ويعطي بها لوجود الإنسان معنى. والواقع أن العقل لم يتمكن من العثور على مثل هذه الغاية، لأن استبعاد وجود حياة أخرى أبدية - وهي التي يمنحها الدين - يجرد التاريخ البشري كله من أي معنى، كما أن فكرة وجود غاية عليا لحياة الإنسان في هذا الوجود لا يمكن الإجابة عليها وكما قال سيجموند فرويد⁽¹⁾: «إلا من خلال الدين».

وأمام هذا المأزق لم يجد العقل الوضعي بد من اللجوء إلى تضخيم الوسائل التي رأى أنها كفيلة بتحقيق الوجود الدنيوي السعيد للإنسان، واتخذها كغايات عليا للكوزمولوجيا التي ابتدعها، ورأى أن المجتمع البشري قادر - من

(1) فرويد. الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 44-45.

خلال إحداث التقدم المطرد الذي رأى أنه الغاية التي ينبغي أن يسعى إليها المجتمع الإنساني - على توفير مقومات هذا الوجود السعيد لإفراده في حيز هذه الدنيا وعلى هذه الأرض.

ب - ملامح قصور المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام الوضعية

لما كانت مقولات الفكر الاجتماعي الوضعي - وهي المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام - ليست إلا نتائج طبيعية لمقدماته المباشرة الماثلة في مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية وغاياتها، فقد كان من الطبيعي أن تنعكس جوانب القصور التي شابت هذه المقدمات على مقولات هذا الفكر، وأن ينعكس قصور كل ذلك على مقولات فلسفات الإعلام الوضعية التي أفرزتها. وقد تبّدي انعكاس مقولات الكوزمولوجيا العلمانية على الفكر الاجتماعي في انحصارهم هذا الفكر في التنظير للغايات الدنيوية التي بشرت بها هذه الكوزمولوجيا في ظل إبعادها للآخرة من دائرة اهتمامها، والاعتماد على العقل وحده في القيام بهذا الجهد التنظيري في ظل إسقاط هذه الكوزمولوجيا للحقائق الموحى بها من حساباتها... ولما كان العقل قاصراً بطبعه، ولما كان يتبع في استقاء معارفه - في ظل هذه الكوزمولوجيا - منهجاً لا يقيم وزناً للجوانب الروحية المؤثرة في حياة الإنسان، وللقوى الغيبية الفاعلة في مسيرة التاريخ البشري، ولما كانت الظواهر البشرية - حتى لو استبعدنا منها الجوانب الروحية والغيبية - هي ظواهر معقدة ومتشابكة وعرضة للتغير والصيرورة بتغير الزمان والمكان... فقد كان من الطبيعي أن يشوب طروحاته حول الطبيعة البشرية وحول الكيفية التي يمكن خلالها إقامة كيان اجتماعي تحقق فيها غايتها الدنيوية قصوراً حتماً.

ولم يقف قصور طروحات العقل الوضعي في هذا الصدد عند حد قصور الغايات التي سعى لبناء النظريات الاجتماعية المثلى التي تمكن من بلوغها، ولا عند قصور طروحاته المتعلقة بهذه النظريات، وإنما أمتد إلى وجود قصور في آليات الإلزام التي وضعها لضمان تطبيق طروحاته، لهذه النظريات على النحو الذي رسمته، وهو المائل في افتقار هذه النظريات إلى آليات الإلزام التي يوفرها الدين، والتي تجعل الإنسان المؤمن يلزم نفسه أياً كان موقعه بالاضطلاع

بالدور المنوط به على النحو المرجو حتى لو كان باستطاعته الإخلال به والنجاة من أي إدانة في هذه الدنيا. وهذا ما يفسر لنا إخفاق الكثير من الطروحات السليمة نظرياً في أرض الواقع العملي.

ج - انعكاسات قصور المقدمات التي قامت عليها فلسفات الإعلام الوضعية على بنية الفلسفات نفسها

كان من الطبيعي أن تفرز المقدمات القاصرة فلسفات إعلامية قاصرة، وقد تجلى هذا القصور في أكثر من مستوى.

1 - عجز المهام التي نظرت هذه الفلسفات لكيفية اضطلاع وسائل الإعلام بها عن الإسهام في تلبية متطلبات الوجود الإنساني على النحو الكامل، وذلك نتيجة طبيعية لقصور الغايات التي سعت هذه الفلسفات للتنظير لكيفية إسهام وسائل الإعلام في تحقيقها.

2 - لو افترضنا - جداراً - سلامة الغايات التي سعت هذه الفلسفات لتحديد المهام التي يمكن أن تسهم في تحقيقها، فإن قصور المقدمات التي بنت هذه الفلسفات على هداها طروحاتها حول الكيفية المثلى التي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع خلالها بهذه المهام - وهي الماثلة في مقولات الفكر الاجتماعي - جعلت الكثير من هذه الطروحات، سواء تلك التي تتعلق بممارسة الحرية الإعلامية أم بتملك وسائل الإعلام يتعاورها قصور حتمي، مما جعل، ويجعل، إسهام هذه الفلسفات في تحقيق الغايات العلمانية على النحو المأمول أمراً يصعب تحقيقه.

3 - لو افترضنا - جداراً - سلامة الغايات التي سعت هذه الفلسفات للتنظير لكيفية الإسهام فيها، وسلامة طروحاتها حول الكيفية المثلى التي يمكن خلالها لوسائل الإعلام الاضطلاع بالمهام المنوطة بها في تحقيق الغايات، فإن هذا لا يكفي للحكم على هذه الفلسفات بأنها فلسفات سليمة، لأنها لازالت يتعاورها جانب مهم من جوانب القصور - مثلها في ذلك مثل باقي مناحي الفكر الوضعي - هو افتقارها لمنظومة متكاملة من آليات الالتزام التي تضمن خلالها

تطبيق طروحاتها في أرض الواقع على النحو المرجو. والآلية المهمة التي تفتقدها هذه المنظومة - وهي أهم آليات الإلزام على الإطلاق هي آلية الإلزام الديني التي تجعل كل من له دور في العملية الإعلامية - صغر أم كبر - يلزم نفسه ذاتياً بالاضطلاع بالمهام المنوطة به على النحو الأمثل حتى لو كان موقناً أن عدم التزامه لن يكلفه شيئاً في هذه الدنيا لأنه قادر على الإفلات من الإدانة، لا لشيء إلا لكونه يعلم أن عدم التزامه هذا قد يكلفه الكثير في حياة الآخرة التي نسقطها الكوزمولوجيا العلمانية وكل نظرياتها من حساباتها تماماً.

هذه هي أهم أوجه القصور التي تتعاورها طروحات فلسفات الإعلام الوضعية، والتي جعلتها غير قادرة على تحقيق المهام التي تنتظرها مجتمعاتها منها على النحو المرجو وإن كان هذا لا ينفي أن هناك طروحات سليمة لهذه الفلسفات تمكنت من تحقيق نتائج إيجابية في أرض الواقع.

ثانياً: نتائج تتعلق بطبيعة الأرضية المعرفية المراد تبين مدى صلاحية نقل هذه الفلسفات إليها

لا يقف الحكم بعدم إمكانية نقل أي فلسفة من فلسفات الإعلام الوضعية من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، عند قصور هذه الفلسفات وعدم قدرتها على تحقيق المهام المنوطة بها على النحو المرتجى، وإنما يمتد إلى علة أخرى تتمثل في طبيعة الأرضية المعرفية الإسلامية المراد تبين مدى صلاحية نقل أي من هذه الفلسفات أو أجزاء منها إليها، والتي تتسم بالمغايرة الشديدة للأرضية المعرفية التي أفرزت هذه الفلسفات.

- فهي تغاير الأرضية المعرفية الوضعية بشكل كامل في المسلمات التي تنطلق منها، حيث أنها تؤمن إيماناً مطلقاً بوجود إله فاعل ومتدخل في تصرف كل صغيرة وكبيرة من شؤون هذا الكون، وتؤمن أنه أرسل رسلاً بمنهج محدد يشمل الحقائق الكلية التي ينبغي أن تهتدي بها الإنسانية في مسيرتها في هذه الحياة، وتؤمن بمسلمة أخرى وهي أن إله الكون - سبحانه - سوف يقيم حياة أخرى يكافئ فيها من التزم بمناهجه بالخلود في النعيم، ويعاقب من أعرض عنه

بالخلود في الجحيم. وهذا ما يجعل غاياتها لا تقف عند حيز تحقيق الوجود الدنيوي السعيد لأفرادها في هذه الدنيا فحسب - كما تهدف الكوزمولوجيا العلمانية - وإنما تمتد لتجعل من السعادة الأبدية في الدار الآخرة الغاية العليا لها.

ومن الطبيعي أن ينحصر هم العقل المسلم في التنظير للكيفية المثلى التي يمكن من خلالها للمجتمع المسلم أن يؤمن تحقيق هذه الغايات لأفراده، مهتدياً في ذلك بالكليات التي أمدّه الوحي بها والتي تحميه من الزلل والقصور الذي يمكن أن يقع فيه دونها.

وهكذا لا يقف التباين بين الكوزمولوجيا الإسلامية والكوزمولوجيا العلمانية عند حدود المسلمات التي تقومان عليها، والغايات التي تسعيان إليها، وإنما يمتد إلى الاختلاف حول الكيفية التي ترسمها كل واحدة منهما لتحقيق غاياتها. وهذا لا شك يجعل نقل أي فلسفة من فلسفات الإعلام التي أفرزتها الكوزمولوجيا العلمانية أو أجزاء كاملة منها إلى الأرضية الإسلامية المغايرة لها مغايرة شديدة - حتى لو كانت قد أثبتت نجاحاً في الأرضية التي أفرزتها أمراً محكوماً عليه بالفشل، وإن كان هذا لا ينفي أن هناك إمكانية للاستفادة - لا النقل - من الطروحات التي ثبتت سلامتها في الواقع العملي في أي فلسفة من هذه الفلسفات .. بشرط ألا تتنافى مع أي قاعدة من قواعد الدين الإسلامي، وذلك في الحدود التي فصل الباحث في استعراضها في صلب الدراسة.

مميزات فلسفة الإعلام الإسلامي عن فلسفات الإعلام الوضعية :

بالإضافة إلى النتيجة الأساسية التي توصلت إليها والمتمثلة في عدم صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية، أو أجزاء كاملة منها من الأرضية المعرفية العلمانية إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، هناك عدد من النتائج التي توصلت إليها الدراسة والتي تبرز تميز فلسفة الإعلام الإسلامي عن شتى فلسفات الإعلام الوضعية وهي :

أ - إن فلسفة الإعلام الإسلامي تعتمد في استقاء طروحاتها على منهج يضع جميع زوايا الوجود البشري في حسبانته (غيب وشهادة، روح ومادة، دنيا

وآخرة) على خلاف فلسفات الإعلام الوضعية التي تستقي طروحاتها من منهج لا يعترف إلا بزواوية واحدة من زوايا الوجود البشري، وهي تلك التي يمكن للحس إدراكها.

ب - إن فلسفة الإعلام الإسلامي تهتدي في كل طروحاتها بالكليات الموحى بها من قبل خالق الوجود بأسره مما يجنب عملية التنظير لها مواطن الخلل والقصور التي قد تشوب أي طرح تنظيري يعتمد على العقل وحده، على عكس فلسفات الإعلام الوضعية بل والفكر الاجتماعي الوضعي بأسره الذي ليس أمامه في هذا الصدد إلا العقل وحده بقدراته النسبية المحدودة.

ج - إن هم فلسفة الإعلام في الإسلام لا يقف عند التنظير لكيفية المساهمة في تحقيق غايات تتمحور حول الجانب المادي للحياة الإنسانية في هذه الدنيا - كما تسعى لذلك فلسفات الإعلام الوضعية - إنما تمتد للمساهمة في تحقيق الغايات الحقيقية للإنسان في هذا الوجود، تلك التي لا تقف عند السعادة المادية وحدها ولا عند حيز هذه الدنيا وإنما تمتد لتشمل الإشباع والسعادة الروحية والحياة الأخرى حياة الخلود.

د - إن فلسفة الإعلام الإسلامي تمتلك منظومة متكاملة من آليات الإلزام التي تميزها عن أي فلسفة وضعية وتجعل الإلزام بطروحاتها في أرض الواقع أمراً ميسراً.

هـ - إذا كان مدى التزام القائمين على تنفيذ أهداف فلسفات الإعلام الوضعية ينبع أساساً من مقدار المصالح الدنيوية التي تعود عليهم من الاخلاص في تنفيذها. وما يعنيه ذلك من إمكانية الانحراف عن هذه الأهداف، إذا ما كان ذلك يعود عليه بنفع دنيوي أكبر، فإن التزام القائمين على تنفيذ أهداف فلسفة الإعلام الإسلامي، لا تقف فقط عند تحقيق مصالحهم الدنيوية، وإنما تمتد لتصبح عنصراً مهماً من عناصر تحقيق مصالحهم العليا في الآخرة، وأي إخلال بها - حتى وإن استطاع الإفلات من العقاب في هذه الدنيا، ومهما حق له من مصالح دنيوية عاجلة - لن تقارن نتائجه بالخسارة التي يمكن أن تصيبه في غاياته العليا في الآخرة،

وهذا ما يجعل أي شخص له علاقة بالعملية الإعلامية ولديه قدر من العقل والإيمان يتحمل واجباته كاملة حرصاً على تحقيق غايته العليا في الآخرة، قبل كونها مطية لتحقيق مصالحه الدنيوية.

النقاط التي ينبغي مراعاتها للتمكن من بناء فلسفة إعلامية إسلامية متكاملة:

حتى يمكن للكتابات الإعلامية الإسلامية أن تقيم بناءً متكاملًا لفلسفة إعلامية إسلامية تبرز فلسفات الإعلام الوضعية ينبغي أن تراعي هذه الكتابات عدداً من النقاط:

- الإلمام الكامل بالمقدمات الأساسية التي تشكل شتى ملامح فلسفة الإعلام الإسلامي، سواء المقدمات الكورمولوجية الماثلة في المسلمات التي ينبغي أن تنطلق منها، أو الغايات التي ينبغي أن تسعى للتنظير لكيفية مساهمة وسائل الإعلام في تحقيقها.
- الإلمام بالمقدمات المباشرة الماثلة في مقولات الفكر الاجتماعي الإسلامي والتي ينبغي أن تشكل طروحات هذه الفلسفة - حول الكيفية المثلى التي يمكن لوسائل الإعلام أن تؤدي المهام التي ينتظرها المجتمع المسلم منها على الوجه الأمثل - على هداها.
- الاهتمام بوضع الآليات الكفيلة بالزام شتى أطراف العملية الإعلامية بالاضطلاع بالمهام المنوطة بها دونما تقصير أو اعتداء على الأطراف الأخرى، فانحراف الإنسان المسلم وعدم التزامه بما يمليه عليه دينه ومصالحه العليا أمر وارد وينبغي الاحتياط الكامل منه.
- الدراسة الواعية للفكر الإعلامي الوضعي وفهمه في إطار المقدمات التي شكلت ملامحه وذلك لمعرفة حقيقة هذا الفكر وعدم الأنبهار بطروحاته والاستفادة من الأفكار السليمة التي تتضمنها هذه الطروحات، وفي الحدود التي لا تتعارض مع أي طرح من طروحات الفكر الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: كتب عربية ومترجمة

- أبو حمدان، محمد. طرق الفكر: الاستنباط. سلسلة من الأبحاث (3)، بيروت، القاهرة: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العربي، 1978.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق: عزت عبيد الدعاس، حلب: دار الحديث، 1969.
- أبو زيد، أحمد. الدولة في العالم الثالث: الرؤية السسيولوجية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985.
- أبو زيد، فاروق. انهيار النظام الإعلامي الدولي. القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، 1991.
- النظم الصحفية في الوطن العربي. القاهرة: عالم الكتب، 1986.
- مدخل إلى علم الصحافة. ط3، القاهرة: عالم الكتب، 1995.
- أبو سعده، سلوى. الصحافة في الاتحاد السوفياتي. القاهرة: دار الموقف العربي، 1988.
- أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي. سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (4)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989.
- أزمة العقل المسلم. سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (9)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
- أبو شهيو، مالك وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيدلوجيات

المعاصرة. مصراته : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1993.

- أحمد، محمد عبد القادر. دور الإعلام في التنمية. سلسلة دراسات، بغداد: مشورات وزارة الثقافة والفنون، 1982.

- الأخضر، عثمان ابن محمد. «النظريات الإعلامية المعيارية. ماذا بعد نظريات الإعلام الأربع؟» حوليات كلية الاداب، الحولية السادسة عشر، الرسالة الثانية عشر بعد المائة، الكويت: مجلس النشر العلمي بالكويت، 1416- 1417، 1995 - 1996.

- أمين، جلال. تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية. القاهرة: مطبوعات القاهرة.

- أمين، سمير (وآخرون). التبعية في عالم متغير. سلسلة جدل (3)، قبرص: مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1992.

- إبراهيم، زكريا. مشكلة الحرية. سلسلة مشكلات فلسفية، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.

— هيجل أو المثالية المطلقة. سلسلة عبقریات فلسفية، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.

- إبراهيم، شاكر. الإعلام ووسائله ودوره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. مالطا: مؤسسة ادمر للنشر والتوزيع، د. ت.

- إبراهيم، عبد الوهاب. مقومات التنمية في العالم الثالث مع دراسة للحالة المصرية: رؤية من وجهة نظر علم الاجتماع، القاهرة : دار النهضة العربية، 1984.

- إسلام، عزمي. جون لوك. سلسلة إعلام الفلسفة (19)، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، د. ت.

- إسماعيل، إبراهيم. الإعلام الإسلامي ووسائل الاتصال الحديثة، سلسلة دعوة الحق، (133)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1414هـ/ 1994م.

- إمام، إبراهيم. أصول الإعلام الإسلامي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1985.

— الإعلام والاتصال بالجماهير. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

— الإعلام الإسلامي: المرحلة الشفهية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980.

- إمام، محمد كمال الدين. النظرة الإسلامية للإعلام، محاولة منهجية ط2، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983.

— الإنسان والدولة. د. ن، 1987.

- ابن تيمية، أحمد. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تحقيق: محمد إبراهيم البناء، محمد أحمد عاشور، القاهرة: دار الشعب، 1970.
- ابن ثابت، سعيد. الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام. ط2، الرياض: عالم الكتب، 1993.
- ابن الحجاج، مسلم. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.
- ابن حنبل، أحمد. المسند وبهامشه كنز العمال. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. المجلد الاول، ط3، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطبع والنشر، 1967.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم. الإسكندرية: مكتبة الحرية، د. ت.
- اجي، وارن ك. وآخرون. وسائل الإعلام : صحافة، إذاعة، تليفزيون. ترجمة : ميشيل تكلا، القاهرة : مكتبة الوعي العربي، د. ت.
- ارجايل، مايكل. سيكولوجية السعادة. ترجمة: فيصل عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة (175)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو 1993.
- اغروس، روبرت. م. ، جورج ن. ستانسيو. العلم في منظوره الجديد. ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة (134)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير 1989.
- امزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، سلسلة الرسائل الجامعية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
- ايكن، هنري. عصر الايدلوجيا. ترجمة: محي الدين صبحي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1971.
- بابللي، محمود محمد. الحرية الاقتصادية في الإسلام. سلسلة دعوة الحق، (98)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1410، 1990.

- بادو فر، صون. ل. معنى الديمقراطية. ترجمة : جورج عزيز، سلسلة المكتبة السياسية (26)، القاهرة : دار الكرنك للطباعة والنشر والتوزيع، 1967.
- بال، فرنسيس. وسائل الإعلام والدول النامية. ترجمة: حسين العويدات، تونس: المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 1982.
- باول، جون. الفكر السياسي الغربي. ترجمة: محمد رشاد خميس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- باومر، فرانكلين. ل. الفكر الأوروبي الحديث : القرن التاسع عشر. ترجمة: أحمد حمدي محمود، الألف كتاب الثاني، (48)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت : دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- بدر، أحمد. الاتصال بالجمهور بين الإعلام والدعاية والتنمية. الكويت: وكالة المطبوعات، 1982.
- بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، 1982.
- بدوي، ثروت. النظم السياسية. الجزء الاول: النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1964.
- بدوي، عبد الرحمن. كانت: فلسفة القانون والسياسة. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.
- براون، جفري. المدنية الأوروبية في القرن التاسع عشر. ترجمة: أحمد علي، الألف كتاب، (602)، القاهرة: دار نهضة مصر، 1966.
- البراوي، راشد. مفاهيم جديدة في الاشتراكية. القاهرة: مكتبة الأنجلو العربية، 1963.
- برجنسكي، ز. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين. إعداد خالد محمد بهاء، سلسلة قراءات حضارية في أفكار عالمية، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، 1994.
- البشر، محمد بن سعود. المسؤولية الاجتماعية في الإعلام النظرية وواقع التطبيق. الرياض: عالم الكتب، 1996.

- بلوت، شمس الدين اق. دارون ونظرية التطور. ترجمة: اورخان محمد علي، القاهرة: دار الصحوة، 1986.
- بنعبد العالي، عبد السلام محمد، محمد سبيلا (إعداد وترجمة). الحقيقة. سلسلة نصوص فلسفية مختارة (4)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1993.
- بوبوف، يوري. دراسات في الاقتصاد السياسي. موسكو: دار التقدم، 1985.
- بوشنسكي م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (165)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر، 1992.
- بيترز، جون. ر. الاتصال الجماهيري: مدخل. ترجمة: عمر الخطيب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.
- البيضاني، عبد الرحمن. لهذا نرفض الماركسية. د. ن، د. ت.
- بيكارد، فانس. انهم يصنعون البشر. ترجمة: زينات الصباغ، ج1، الألف كتاب الثاني (145)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- بيكر، كارل. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر. ترجمة: محمد شفيق غربال، ط2، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1958.
- تار، زولتان. النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع. ترجمة: علي ليلة، د. ن، 1992.
- تشاتل، فرانسوا، اوليفر د يهمل. تاريخ الافكار السياسية. ترجمة: أحمد خليل، سلسلة الدراسات التاريخية والايولوجية (2)، بيروت: معهد الاتحاد العربي، 1984.
- التلمساني، عمر. من فقه الإعلام الإسلامي. سلسلة نحو النور (10)، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، د. ت.
- التهامي، مختار. الصحافة والسلام العالمي. ط2، القاهرة: دار المعارف، د. ت. — الإعلام والتحول الاشتراكي. سلسلة المكتبة الإعلامية، القاهرة: دار المعارف، 1969.
- توكفيل، دي. الديمقراطية في أميركا. ترجمة: أمين مرسى قنديل، ط2، القاهرة: دار كتابي، 1984.
- تيندر، جلين. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية. ترجمة: محمد مصطفى غنيم،

- القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافية العالمية، 1993.
- جابر، سامية. النظريات السياسية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991.
 - جارودي، روجيه. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء. تعريب: رانيا الهاشم، بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1993.
 - الجرجاني، أبو الحسن على محمد. التعريفات. بغداد: دار الشئون الثقافية، 1986.
 - الجردى، نبيل عارف. المدخل لعلم الاتصال. ط3، العين: مكتبة الإمارات، 1984.
 - الجرف، محمد شوقي. الحرية الشخصية وحرمة الحياة الخاصة: دراسة مقارنة بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية. القاهرة: دار الغد العربي، 1993.
 - جريشة، علي. نحو إعلام إسلامي. إعلامنا إلى أين؟، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989.
 - جريفر، هـ. ر. أسس النظرية السياسية. ترجمة: عبد الكريم أحمد، الألف كتاب (361)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1961.
 - الجزائري، أبو بكر جابر. منهاج المسلم. ط8، حلب: دار الوعي، 1991.
 - جمال الدين، عبد الله محمد. نظام الدولة في الإسلام. د. ن، 1983.
 - الجمال، راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
 - حاتم، عبد القادر. الإعلام في القرآن الكريم. د. ن، 1985.
 - حافظ، أسماء حسين. قانون حرية الصحافة، بين أصول النظرية ومنهج التطبيق. د. ن، 1990.
 - الحباني، محمد عبد العزيز. من الحريات إلى التحرر. سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية (28)، القاهرة: دار المعارف د. ت.
 - حجاب، محمد منير. مبادئ الإعلام الإسلامي. د. ن، 1982.
 - نظريات الإعلام الإسلامي. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
 - الإعلام والتنمية الشاملة. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 1998.

- حجي، طارق. نقد الماركسية. ط4، القاهرة : مكتبة نهضة مصر، 1989.
- حسان، أحمد (إعداد وترجمة). مدخل إلى ما بعد الحداثة. سلسلة كتابات نقدية (26)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس 1994.
- حسن، بهي الدين (محرر). حرية الصرافة من منظور حقوق الإنسان. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1995.
- الحسن، حسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام. بيروت: دار العلم للملايين، 1986.
- حسن، حمدي عبد الرحمن. التعددية وأزمة بناء الدولة في أفريقيا الإسلامية. سلسلة أوراق أفريقية (1)، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 1996.
- حسن، حمدي. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام. القاهرة: دار الفكر العربي، 1989.
- حسين، أحمد. إفلاس الماركسية. القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1989.
- الحفني، عبد المنعم. المعجم الفلسفي. القاهرة: الدار الشرقية، 1990.
- حماد، أحمد جلال. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارنة في الديمقراطية الغربية والإسلام. القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.
- حمادة، بسيوني. دور وسائل الإنصال في صنع القرارات في الوطن العربي. سلسلة إطروحات الدكتوراه (21)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
- حمزة، عبد اللطيف. الإعلام له تاريخه ومذاهبه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.
- —. أزمة الضمير الصحفي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1960.
- خالد، محمد خالد. الدولة في الإسلام. ط3، القاهرة: دار ثابت، 1989.
- الخشاب، سامية مصطفى. علم الاجتماع الإسلامي. القاهرة: دار المعارف، 1981.
- الخشاب، مصطفى. تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية. القاهرة: لجنة البيان العربي، 1993.
- خضر، عبد العليم عبد الرحمن. الإنسان والكون في القرآن والعلم. جده: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 1983.

- الخطيب، عبد الكريم. الخلافة والإمامة: ديانة وسياسة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1963.
- خلاف، عبد المنعم محمد. المادية الإسلامية وأبعادها. ط2، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- خليفة، إجلال. الوسائل الصحفية وتحديات المجتمع المعاصر. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980.
- الداوقى، إبراهيم. قانون الإعلام: نظرية جديدة في الدراسات الإعلامية الحديثة. بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1986.
- دال، روبرت. أ. مقدمة إلى الطريقة الاقتصادية. ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الدار الدولية لنشر والتوزيع، 1992.
- الدجاني، محمد سليمان؛ الدجاني، منذر سليمان. السياسة: نظريات ومفاهيم. عمان، أوستن: دار بالمينوبرس، 1986.
- دراز، محمد عبد الله. دستور الاخلاق في القرآن. بيروت، مؤسسة الرسالة، 1973.
- الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان. د. ن، 1969
- درويش، إبراهيم. الدولة: نظريتها ونظمها: دراسة فلسفية تحليلية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1969.
- الدريني، فتحي. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر. المجلد الأول، دمشق: معهد الإعداد الإعلامي، 1971.
- دسوقي، فاروق. حرية الإنسان في الفكر الإسلامي. الإسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، د. ت.
- الدسوقي، محمد. دعائم العقيدة في الإسلام. طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1990.
- الدميري، مصطفى. الصحافة في ضوء الإسلام. مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، 1987.
- الدواليبي، معروف. الدولة والسلطة في الإسلام. القاهرة: دار الصحوة، د. ت.
- الديك، إسكندر الأسعد، ومصطفى. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية

- الشاملة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- ديورانت، ول. **قصة الحضارة**. ترجمة: محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الرابع، عصر الايمان، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة بجامعة الدول العربية، 1975.
- راسل، برتراند. **حكمة الغرب**. ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (72)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 1983.
- **السلطة والفرد**. ترجمة: لطيفة عاشور، الألف كتاب الثاني (114)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- **سبل الحرية**. ترجمة: عبد الكريم أحمد، الألف كتاب (145)، القاهرة: مكتبة الأنجلو، د. ت.
- رايلي، كافين. **الغرب والعالم**. تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة (97)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1986.
- رحيم، كمال صلاح محمد. **السلطة في الفكرين الإسلامي وماركسي**. دراسة مقارنة، القاهرة: دار النهضة العربية، 1987.
- الرخيلي، محمد. **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**. طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1991.
- رسلان، أحمد فؤاد. **نظرية الصراع الدولي: دراسة في تطور الاسرة الدولية المعاصرة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- رضوان، زينب. **النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، 1980.
- رندال، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**. ترجمة: جورج طعمة، بيروت: دار الثقافة، د. ت.
- رودني، والتر. **أوروبا والتخلف في أفريقيا**. ترجمة: أحمد القصير، سلسلة عالم المعرفة (132)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 88.
- الرئيس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**. ط6، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1976.

- ريفرز، وليام ل. وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث. ترجمة: إبراهيم إمام، القاهرة: دار المعرفة، 1975.
- زيبان، سامي. الصحافة اليومية والإعلام. ط2، بيروت، دار المسيرة، 1987.
- الزبيدي، عبد الرحمن ابن زيد. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي. سلسلة الرسائل الجامعية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
- زكريا، فؤاد. نظرية المعرفة. القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.
- زكي، رمزي. الليبرالية المتوحشة. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1993.
- زيدان، محمود. مناهج البحث الفلسفي. د. ن، د. ت.
- ساعاني، أمين. السياسة الإعلامية في المملكة العربية السعودية. الرياض: المركز السعودي للدراسات الاستراتيجية، 1992.
- السايح، أحمد عبد الرحيم. في الغزو الفكري. كتاب الأمة (38)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، شعبان 1414 هـ، يناير 1994.
- سترومبيرج، رونالد. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 - 1977)، ترجمة: أحمد الشيباني، جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، 1985.
- سعيد، صبحي عبده. السلطة في المجتمع الإسلامي. القاهرة: وكالة الاهرام، 1991.
- . السلطة في المجتمع الاشتراكي. د. ن، د. ت.
- سعيدان، أحمد سليم. مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. سلسلة عالم المعرفة (131)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1988.
- سفر، محمد محمود. الإعلام موقف. الكتاب العربي السعودي (63) جده 1982.
- سكري، رفيق. مدخل في الرأي العام والأعلام والدعاية. بيروت: منشورات جروس برس، 1984.
- سليمان، محمود كرم. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1988.
- السماحي، محمد علي عذب. الضمير والإلزام الخلقي بين المذاهب الفكرية والإسلامية. دراسة مقارنة، د. ن، 1985.

- سموللا، رودني. حرية التعبير في المجتمع المفتوح. ترجمة: كمال عبد الرؤوف، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1995.
- سيالين، جورج هـ. تطور الفكر السياسي. ترجمة: إبراهيم السيد. القاهرة: دار المعارف، 1971.
- السيد، مصطفى كامل وآخرون. محاضرات في الاشتراكية. القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية.
- السيد، مصطفى كامل. دراسة في النظرية السياسية. مذكرات لطلبة الفرقة الرابعة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1994.
- سيرفاني، سيمون (محرر). وسائل الإعلام والسياسة الخارجية. ترجمة: محمد مصطفى نعيم، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1995.
- سيف الدولة، عصمت. الاستبداد الديمقراطي. بيروت: دار المستقبل العربي، 1983.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الجامع الصغير. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- الشاطبي، أبو إسحق. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: عبد الله دراز، الجزء الثاني، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.
- شافيلية، جان جاك. تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية. ترجمة: محمد عزب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985.
- شتي، جيهان أحمد. الأسس العلمية لنظريات الإعلام. القاهرة: دار الفكر العربي، (1978).
- . النظم الإذاعية في المجتمعات الاشتراكية. القاهرة: دار الفكر العربي، (1979).
- . الإعلام الدولي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1986.
- . نظم الاتصال. الجزء الاول، الإعلام في الدول النامية، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- . النظم الإذاعية في المجتمعات الغربية: دراسة في الإعلام الدولي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978.

- شرف، محمد جلال. مذكرات في الفلسفة المسيحية، ومشكلة التوفيق بين العقل والنقل. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994.
- الشرفاوي، حسن محمود. نحو منهج علمي إسلامي. القاهرة: دار المعارف، 1988.
- شريعتي، علي. العودة إلى الذات. ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، ط2، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1993.
- الشعراوي، عايد. التلوث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي. ط2، بيروت: دار النهضة الإسلامية، 1992.
- شفيق، منير. الإسلام في معركة الحضارة. الكويت: دار العلم، 1989.
- —. الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة. تونس: دار البرق، 1988.
- شكري، عبد المجيد. الاتصال الإعلامي والتنمية: آفاق المستقبل وتحديات قرن جديد. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1995.
- شلبي، فاروق محمد. مبادئ العلوم السياسية. د. ن، 1991.
- شلبي، كرم. معجم المصطلحات الإعلامية. القاهرة: دار الشروق، 1985.
- —. الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية. د. ن، 1984.
- شلبي، محمد. مبادئ العلوم السياسية. د. ن، 1990.
- شلتوت، محمود. منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع. سلسلة دراسات إسلامية (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ربيع الآخر 1417، سبتمبر 1992.
- الشمري، سليمان جازع (محرر). الصحافة والقانون في الوطن العربي. القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1993.
- شمس، فايزه حسن. النمو الاشتراكي والاشتراكية العربية. د. ن، 1964.
- شمول، روبرت (محرر). مسؤوليات الصحافة. ترجمة: الفرد عصفور، عمان: مركز الكتب الأردني، 1990.
- الشنقيطي، سيد محمد ساداتي. مدخل إلى الإعلام. سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام، الرياض: عالم الكتب، 1991.
- —. أصول الإعلام الإسلامي وأأسسه: دراسة تحليلية لنصوص الاخبار في سورة الانعام. الجزء الاول، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي

- العام، الرياض: عالم الكتب، 1986.
- . الإعلام الإسلامي: الأهداف والوظائف. سلسلة دراسات في الإعلام والرأى العام، الرياض: عالم الكتب، 1991.
- . مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم: سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأى العام، الرياض: دار عالم الكتب، 1986.
- شواتز، توني. وسائل الإعلام... الرب الثاني. سلسلة كتب مترجمة: (783)، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، د. ت.
- شومبيتر، جوزيف. الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. ترجمة: خيرى حماد، سلسلة اخترنا لك، عدد (8)، ج2، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت.
- الشيباني، عمر التومي. مقدمة في الفلسفة الإسلامية. ط3، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1982.
- . مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي (19)، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والأعلان، يوليو 1987.
- الشيخ، رأفت. فلسفة التاريخ. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991.
- شيلر، هيربرت. المتلاعبون بالعقول. ترجمة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة (106)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986.
- صالح، سعد الدين. العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث. الجزء الأول، ط2، القاهرة: دار الصفا للطباعة والنشر، 1991.
- صالح، سليمان. أزمة حرية الصحافة في المجتمعات الرأسمالية. القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية، 1995.
- الصاوي، أمينة وعبد العزيز شرف. نظرية الإعلام في الدعوة الإسلامية. القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.
- صبحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. ط2، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- صقر، عطية. دراسات إسلامية لأهم القضايا المعاصرة. الكويت: مؤسسة الصباح، 1980.
- . الإسلام فى مواجهة التحديات. سلسلة دراسات إسلامية، ع 16،

- القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جماد الآخر 1417، أكتوبر 1996.
- ضوامط، ميخائيل. توما الاكويني. سلسلة قادة الفكر (1) ط3، بيروت: دار المشرق ش م م، 1992.
 - طلعت، شاهيناز. وسائل الإعلام والتنمية الاجتماعية. ط3، د. ن، 1995.
 - الطويل، توفيق. فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها. ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1976.
 - . أسس الفلسفة. ط7، القاهرة: دار النهضة العربية، 1979.
 - عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية، دراسات نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي. سلسلة الرسائل الجامعية (6)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
 - العالم، حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. سلسلة الرسائل الجامعية (5) ط2 (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.
 - عامر، سليمان درويش. نظرات في الإعلام. الجزء الأول، مبادئ ونظريات الإعلام العام، د. ن، 1988
 - العاني، فؤاد توفيق. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
 - عبد الباري، إسماعيل حسين. أبعاد التنمية. ط2، القاهرة: دار المعارف، 1982.
 - عبد الباقي، زيدان. أسس المجتمع الإسلامي والمجتمع الشيوعي. دراسة مقارنة، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
 - عبد البديع، أحمد عباس. تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة. القاهرة: دار النهضة العربية، 1971.
 - عبد الحليم، محي الدين. الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
 - عبد الحميد، صلاح الدين. دور وسائل الإعلام في التنمية (الصحيفة)، د. ن، د. ت.
 - عبد الحميد، محسن. الإسلام والتنمية الاجتماعية. جدة: دار المنار للنشر والتوزيع، د. ت.

- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري. كتاب الأمة (6)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1404، 1984.
- عبد الرحمن، عواطف. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة. بيروت: دار الفارابي، 1989.
- قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث. سلسلة عالم المعرفة (78)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 1984.
- المدرسة الاشتراكية في الصحافة. الحقبة اللينينية، 1896: 1923، ط2، القاهرة: مركز البحوث العلمية، 1988.
- عبد القادر، حسين. الرأي العام والدعاية وحرية الصحافة. القاهرة: دار النهضة العربية، 1962.
- عبد القادر، علي أحمد. دراسات في المذاهب السياسية. القاهرة: دار النهضة العربية، 1964.
- عبد الله، نصار. فلسفة العدل الاجتماعي: نماذج عبر العصور. كتاب الهلال (434)، فبراير، 1987.
- عبد المجيد، ليلى. الصحافة في الوطن العربي. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، د.ت.
- سياسات الاتصال في العالم الثالث. سلسلة سياسات الاتصال وتشريعاته؛ 1، القاهرة: الطباعي العربي للنشر والتوزيع، (1986).
- عبد الملك، بطرس؛ تومسون، جون ألكسان؛ مطر، إبراهيم (محررون). قاموس الكتاب المقدس. ط9، القاهرة: دار الثقافة، 1994.
- عبد الواحد، حامد. الإعلام في المجتمع الإسلامي. سلسلة دعوة الحق (33)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ذو الحجة 1404، سبتمبر 1984.
- عبد الواحد، مصطفى. المجتمع الإسلامي. سلسلة إسلاميات (92)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، د.ت.
- عبده، محمد. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق، محمد عمارة، ج2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.
- عثمان، محمد فتحي. دولة الفكرة التي أقامها رسول الله عقب الهجرة: تجربة مبكرة للدولة الايدلوجية في التاريخ، القاهرة: مكتبة وهبه، د.ت.

- العجمي، أبو اليزيد. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم. سلسلة إسلاميات (35)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، 1992.
- العدوي، عبد الفتاح. الديمقراطية وفكرة الدولة. الألف كتاب (532)، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1964.
- عربي، خالد إبراهيم. نظرات في الاقتصاد الإسلامي. طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1991.
- العربي، محمد ممدوح. الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.
- العروى، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا. ط5، بيروت المركز الثقافي العربي، 1993.
- العروى، عبد الله. مفهوم الدولة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.
- عربي، محمد ياسين. تأملات في بناء المجتمع المسلم. ط2، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1990.
- عزام، محفوظ علي. نظرية التطور عند مفكري الإسلام: دراسة مقارنة. القاهرة: دار الهداية، 1986.
- العزي، سويم. الديكتاتورية الاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.
- عزيز، سامي. الصحافة مسؤولية وسلطة. سلسلة المكتبة الصحفية (1)، القاهرة: دار التعاون، د. ت.
- عصفور، محمد. أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي. د. ن، د. ت. —. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. د. ن، 1961.
- عطار، أحمد عبد الغفور. أصلح الأديان للإنسانية، عقيدة وشريعة. سلسلة دعوة الحق (66)، مكة: رابطة العالم الإسلامي، رمضان 1407 هـ - مايو 1987.
- عطية، نعيم. في النظرية العامة للحريات الفردية. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
- العطيفي، جمال. آراء في الشرعية والحرية. القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- عفيفي، محمد الصادق. المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان. سلسلة دعوة الحق (62)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1407، 1987.

_____. الإسلام والعلاقات الدولية. سلسلة دعوة الحق (36)، مكة المكرمة :
رابطة العالم الإسلامي، 1405، 1984.

- العقاد، عباس. الإنسان في القرآن. القاهرة: دار النهضة مصر للطبع والنشر، د.
ت.

_____. الإسلام في القرن العشرين. كتاب الهلال، عدد 108.

- علوان، عبد الله ناصح. حكم الإسلام في وسائل الإعلام. سلسلة بحوث إسلامية
هامة (6) ط2، الرياض : دار السلام للطباعة والنشر، 1983.

- العلواني، طه جابر. الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج. سلسلة
المحاضرات (1)، ط2، فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
_____. التعددية : أصول ومراجعات. سلسلة أبحاث علمية (11)، فيرجينيا :
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996).

- عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان . . ضرورات لا حقوق. سلسلة عالم
المعرفة (89)، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1985
_____. معالم المنهج الإسلامي. سلسلة المنهجية الإسلامية (3)، فيرجينيا :
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.

_____. أزمة الفكر الإسلامي. سلسلة الإسلام دين الحياة، الكتاب الخامس،
القاهرة : دار الشرق الأوسط، 1990.

_____. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. القاهرة: دار الشروق،
1988.

- عمر، إبراهيم أحمد. فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، سلسلة أبحاث علمية (4)
قضايا الفكر الإسلامي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.

- العمري، أكرم ضياء. قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي. سلسلة كتاب
الأمة (39)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، رمضان 1414، مارس
(1994).

- عمير، محمد مصطفى. المؤمنون كما وصفهم القرآن. القاهرة : دار التوزيع والنشر
الإسلامية، د. ت.

- العنيسبي، حسن علي. الدوائر المعادية للإسلام بين عهدين. سلسلة إسلاميات
(15)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، 1988.

- العويني، محمد علي. الإعلام الخليجي. القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، 1984.
- الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق. ط2، القاهرة: عالم الكتب، 1987.
- غالي، بطرس (محرر). دراسات مقارنة في الاشتراكية والديموقراطية. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1980.
- غالي، بطرس وعيسى، محمود خيرى. المدخل إلى علم السياسة. ط4، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1974.
- غالي، وائل. نهاية الشيوعية - حالية الماركسية، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا، ط7، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- الغزالي، محمد. الإسلام والاستبداد السياسي. ط3، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1984.
- الغلاييني، محمد توفيق. وسائل الإعلام واثرها في وحدة الأمة. جدة: دار المنار، 1985.
- غليون، برهان. اغتيال العقل العربي: محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية. ط2، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1987.
- الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية. سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (5)، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989.
- الفاسي، فؤاد عبد السلام. الإعلام والتحديات المعاصر. الكتاب العربي السعودي (122)، تهامة كتهامة للنشر، 1994.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- فراج، محسن فؤاد. جرائم الفكر والرأي والنشر. القاهرة : دار الغد العربي، 1987.

- فراج، محمد يحيى. الفلسفة الحديثة من عصر النهضة إلى عصر التنوير. د. ن، 1993.
- فرانز، فابر. الصحافة الاشتراكية. دمشق: معهد الإعداد الإعلامي، 1971.
- فرانكل، تشارلز. أزمة الإنسان الحديث. ترجمة: نقولا زيادة، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959.
- فرويد، سيجموند. الحب والحرب والحضارة والموت. ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة: دار الرشاد، 1992.
- فلامان، موريس. الليبرالية المعاصرة، ترجمة: تمام الساحلي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.
- الفنجري، محمد شوقي. جدلية الإسلام. دراسة مقارنة للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي وطبيعة التوازن بين المتناقضات والتغير المستمر. الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، 1989.
- الفندي، جمال. الإسلام والحضارة الحديثة. سلسلة دراسات إسلامية (10)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الأولى 1417، سبتمبر 1996.
- فودة، عز الدين. خلاصة الفكر الاشتراكي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1969.
- قاسم، يوسف محمد. ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية. الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، 1979.
- القديدي، أحمد. الإسلام وصراع الحضارات. كتاب الأمة (44)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذي الحجة 1415، مايو 1995.
- قربان، ملحم. الحقوق الطبيعية. سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.
- القانون الطبيعي. سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982.
- القوة. سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.
- المنهجية والسياسة. سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الشعب، د. ت.
- القطان، مناع. تاريخ التشريع الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.
- قطب، سيد. في ظلال القرآن. مج 1، ط 16، القاهرة: دار الشروق، (1989) —. مقومات التصور الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، 1989.
- القوصي، محمد عبد الفضيل. إفلاس الفكر الماركسي. دراسة نقدية، د. ن، 1982.
- كارفيلد، رايموند. العلوم السياسية. ترجمة: فاضل زكي، بغداد: مكتبة النهضة، 1960.
- كاسيرر، أرنست. الدولة والأسطورة. ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1975.
- كامل، أحمد. نظريات الإعلام وقضية فلسطين. السلسلة الإعلامية (10)، بغداد: مديرية الإعلام بوزارة الثقافة والإعلام، 1970.
- كحيل، عبد الوهاب. الرأي العام والسياسات الإعلامية. ط2، القاهرة: مكتبة المدينة، 1987.
- الجريمة والجنس. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1991.
- الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي. القاهرة: عالم الكتب، 1985.
- الكردي، راجح عبد الحميد. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. سلسلة الرسائل الجامعية (8)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
- كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفياتي. موسكو: دار التقدم، 1988.
- كون، توماس. بنية الثورات العلمية. ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، 168، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 1992.
- كون، جيمس. عندما تغير العالم. ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1995.
- لاسكي، هارولد. محنة الديمقراطية. الجزء الأول، سلسلة اخترنا لك (65)، د. ت.

- لاغريه، جاكليين. الدين الطبيعي. ترجمة: منصور القاضي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- اللجنة العامة لدراسة قضايا الإعلام والاتصال في الوطن العربي. نحو نظام عربي جديد للإعلام والاتصال. مشروع التقرير النهائي، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1985.
- لجنة الفكر الإسلامي بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. الفكر الإسلامي وعطائه للحياة المعاصرة. سلسلة قضايا إسلامية (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1416. 1996.
- لطفي، علي. دراسات في تنمية المجتمع. القاهرة: مكتبة عين شمس، 1978.
- لويس، مبدرا. في الحريات العامة. الرقابة على الصحافة في النظامين الرأسمالي والاشتراكي: دراسة مقارنة، الجزء الرابع، دمشق، د. ن، 1985.
- لينين. حول الصحافة. ترجمة: فخري كريم، بيروت: دار الفارابي، د. ت. —. المختارات. موسكو: دار التقدم، 1968.
- مارتن، ل. جون، شودري، انجو جروفر. نظم الإعلام المقارنة. ترجمة: علي درويش، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1991.
- مارسيل، دافيد. و. فلسفة التقدم. ترجمة: هالة المنصوري، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، د. ت.
- ماركس، كارل، وانجلز، فردريك. بيان الحزب الشيوعي. موسكو: دار التقدم، 1968.
- ماركس، كارل. راس المال. ترجمة: راشد البراوي، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1997.
- ماكبرايد، شون. أصوات متعددة وعالم واحد. تقرير اللجنة الدولية لدراسة مشكلات الاتصال، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- المبارك، محمد. نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث. سلسلة رسائل إسلامية المعرفية (2)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989.
- الميت، أبو اليزيد علي. النظم السياسية والحريات العامة. د. ن، 1984.
- مجاهد، حورية. محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي. الجزء

- الثاني، من ميكافلي إلى محمد عبده، مذكرات لطلبة الفرقة الثانية قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، 1982.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز. القاهرة: وزارة التربية والتعليم، 1413، 1992.
- مجموعة باحثين. تطور الفكر السياسي. طرابلس : المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 1990.
- المحجوب، رفعت. الاشتراكية. القاهرة : دار النهضة العربية، 1968.
- محسن، حميد جاعد. التنمية والتخطيط الإعلامي في العراق. سلسلة دراسات (179)، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1979.
- محمد، فاطمة إسماعيل. القرآن والنظر العقلي. سلسلة الرسائل الجامعية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
- محمد، محمد سيد. الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر. القاهرة : دار الفكر العربي، 1994.
- المسؤولية الإعلامية في الإسلام، القاهرة : مكتبة الخانجي، 1983.
- اقتصاديات الإعلام. الكتاب الأول، المؤسسة الصحفية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990.
- الإعلام والتنمية. ط3، القاهرة : دار الفكر العربي، 1985.
- محمد، محمد علي. أصول الاجتماع السياسي، السياسة والمجتمع في العالم الثالث. الجزء الأول : أسس النظرية والمنهجية، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب (3)، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، 1987.
- محمود، زكي نجيب. المنطق الوضعي. الجزء الاول، ط5، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1973.
- محمود، مصطفى. الله. ط8، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- مذكور، إبراهيم. الإعلام الإسلامي الطباعي في الدول غير الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- مرزوق، يوسف. مدخل في علم الاتصال. ط3، القاهرة: عالم الكتب، 1995.
- مرسي، فؤاد. الرأسمالية تجدد نفسها. سلسلة عالم المعرفة (147)، الكويت:

- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس 1990 .
- مصالحة، محمد. السياسة الإعلامية الإتصالية في الوطن العربي. بيروت: دار الشروق، 1986 .
 - مصطفى، محمود يوسف. حرية الرأي في الإسلام. القاهرة: مكتبة غريب، د. ت.
 - مصطفى، يحي بسيومي؛ الصيرفي، عادل. التليفزيون الإسلامي ودوره في التنمية. الرياض: عالم الكتب، 1985 .
 - المصمودي، مصطفى. النظام الإعلامي الجديد. سلسلة عالم المعرفة (94)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1985 .
 - مطر، أميرة حلمي. الفلسفة السياسية: من أفلاطون إلى ماركس. ط3، القاهرة: دار المعارف، 1986 .
 - المفتي، محمد أحمد؛ الوكيل، سامي صالح. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان. كتاب الأمة (23)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، شوال 1410 .
 - المكاوي، جيهان. حرية الفرد وحرية الصحافة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981 .
 - مكاوي، حسن عماد. أخلاقيات العمل الإعلامي. دراسة مقارنة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994 .
 - مل، جون ستيوارت. في الحرية. ترجمة: طه السباعي، ط1، القاهرة: مطبعة الأدب، 1992 .
 - المناوي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
 - مهنا، نصر. النظرية السياسية والعالم الثالث. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1987 .
 - المودودي، أبو الأعلى. الإسلام والمدنية الحديثة. القاهرة: المختار الإسلامي، د. ت.
 - ميد، هنتر. الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها. ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1969 .

- ميكافيللي، نيقولا. الأمير. ترجمة: خيرى حماد، ط3، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1970.
- النجار، حسين فوزي. الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية وأصول الحكم في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع. سلسلة المنهجية الإسلامية (5)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
- النجار، عبد الهادي. الإسلام والاقتصاد. دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة (63)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس 1983.
- نجيب، عمارة. الإعلام في ضوء الإسلام. الرياض: مكتبة المعارف، 1980.
- النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. تحقيق: مصطفى محمد، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1930.
- النعيمي، حازم. حرية الصحافة في لبنان. القاهرة: العربي لنشر والتوزيع، 1989.
- النقيب، خلدون. الدولة التسلطية في المشرق العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- النكلاوي، أحمد. المدخل السيولوجي للإعلام. سلسلة علم اجتماع العالم الثالث، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، 1974.
- نوح، السيد محمد. شخصية المسلم بين الفردية والجماعية. ط4، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.
- هاتلنج، جون. ل. أخلاقيات الصحافة. ترجمة: كمال عبد الرؤوف، القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، د. ت.
- هال، لويس. الناس والأمم: بحث في أصول الفلسفة السياسية. ترجمة: محمد فتحي الشنقيطي، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، د. ت.
- الهراوي، عبد السميع. القانون الطبيعي وقواعد العدالة. سلسلة كتابك (109)، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- هستير، البرت ل. وان لان ج. تو (محرران). دليل الصحفي في العالم الثالث. ترجمة: كمال عبد الرؤوف، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1988.

- هلال، علاء الدين وآخرون. الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. سلسلة كتب المستقبل العربي، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- الهندي، علي المتقي. كنز العمال. تحقيق: بكر صبانى، وصفوة السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989.
- هوك، سدني. التراث الغامض: ماركس والماركسية. ترجمة: ودراسة سيد كامل زهران، الألف كتاب، الثاني (28)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
- هويدي، يحيى. مقدمة في الفلسفة العامة. ط9، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979.
- والى، عبد الهادي محمد. التنمية الاجتماعية، مدخل لدراسة المفاهيم الأساسية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د. ت.
- وبستر، اندرو. مدخل لسوسيولوجيا التنمية. ترجمة: حمدي حميد يوسف، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، (1986)
- وهبة، مراد. المعجم الفلسفي. ط3، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1979.
- مقالات فلسفية وسياسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت.
- يرتون، كرين. تشكيل العقل الحديث. ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (82)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1984.
- يسبرز، كارل. نهج الفلسفة. ترجمة: عادل العوا، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- يوسف، فاروق. مبادئ علم السياسة: دراسة للظاهرة السياسية في حالة الاستقرار والتغير. القاهرة: مكتبة عين شمس، 1986.
- يوسف، محمد خير رمضان. من خصائص الإعلام الإسلامي. سلسلة دعوة الحق، عدد (97)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1410، 1990.

ثانياً: الرسائل العلمية

- أبو العلا، حسام الدين محمد. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية، دراسة

مقارنة للمضمون والقائم بالاتصال في الصحيفة القومية والحزبية في الفترة من 1991 إلى 1994»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة : كلية الإعلام، 1996).

- إبراهيم، حماد. «الصحافة والسلطة السياسية في الوطن العربي: دراسة حاله لمشكلة العلاقة بين الصحافة والسلطة السياسية وتأثيراتها على السياسة التحريرية في الصحافة المصرية من 1960 إلى 1981»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1994).

- البادي، محمد أحمد. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الراسمالي»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة : كلية الآداب، 1968).

- بخيت، السيد. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية : دراسة تطبقه في الصحافة القومية والحزبية خلال الفترة كمن 1987 إلى 1990»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة : كلية الإعلام، 1996).

- حسن، حمدي عبد الرحمن. «الأيدولوجيا والتنمية في أفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية).

- السديس، محمد بن عبد العزيز. «أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي»، (رسالة ماجستير، مكة المكرمة : كلية التربية بجامعة ام القرى، 1400-1980).

- سيد محمد يوسف منصور، «العقل ومكانته في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير، (جامعة الأزهر : كلية أصول الدين بالقاهرة، 1405 - 1984).

- الشافعي، محمد إبراهيم. «المسؤولية والجزاء في القرآن الكريم»، (رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر : كلية أصول الدين بالقاهرة).

- عبد الخالق، نيفين. «المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1983).

- عبد العزيز، عزة. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية: دراسة تحليلية لوظائف الصحافة مع التطبيق على صحفيي الأهرام والأهالي خلال الفترة من 1978 إلى 1987»، (رسالة ماجستير، جامعة اسيوط : كلية الاداب بسوهاج، 1992).

- عبد الغني، محمود أحمد. «دور الاتصال الشخصي في التنمية الاجتماعية في المجتمع المحلي، دراسة ميدانية على إحدى قرى محافظة سوهاج»، (رسالة

- ماجستير، جامعة أسيوط : كلية الآداب بسوهاج، (1985).
- «دور الصحافة المصرية في تنمية المجتمع : دراسة تحليلية للصحف اليومية المصرية في الفترة من 1/1/1982 إلى 31/12/1988، مع دراسة ميدانية على عينه من شباب سوهاج»، (رسالة دكتوراه، جامعة أسيوط : كلية الآداب بسوهاج، 1990).
- عبد الفتاح، سيف الدين. «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1987)
- عبد الماجد، حامد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1989).
- عزب، عبد الفتاح محمد عبد الكريم. «منهج القرآن الكريم في تحرير العقل والفكر الإنساني»، (رسالة ماجستير، جامعة الأزهر : كلية أصول الدين بالقاهرة، 1978).
- العزبي، رجاء علي. «حرية الإعلام في القرن العشرين»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الآداب، 1970).
- عمروس، ناهد. «المؤسسية في النظام السياسي الإسلامي»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1993).
- غبور، أيمن النبوي. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر : دراسة وتطبيق على كل من مصر والسعودية من الفترة 1975 إلى 1992»، (رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق : كلية الآداب، 1996).
- قنديل، أماني محمد. «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1980).
- المكاوي، جيهان. «النظرية الإنسانية لحرية الصحافة»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة : كلية الإعلام، 1979).
- مندورة، إنصاف اكرم. «أزمة الثقافة في المجتمع الإسلامي المعاصر ودور التربية في حلها»، (رسالة ماجستير، مكة المكرمة : كلية التربية بجامعة أم القرى، 1406).
- نجيده، سعيد عبده. «حرية الصحافة في مصر بين النظرية والتطبيق منذ ظهور

دستور 1923 حتى مارس 1954»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1991).

ثالثاً: الدوريات

- حمادة، إبراهيم بسيوني. «العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين في الوطن العربي»، مجلة عالم الفكر، العددان الأول والثاني، (يوليو، سبتمبر، ديسمبر، أكتوبر 1994).

- الداقومي، إبراهيم. «الإعلام والتنمية الحضارية في الوطن العربي»، مجلة التوثيق الإعلامي، السنة الخامسة العدد (1) 1986.

- عبد الله، إبراهيم سعد الدين. «دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي: قضايا عامة ونظر مستقبلية»، مجلة المستقبل العربي، عدد (9) (بيروت : مركز دراسات الوحدة، 1989).

- موسى، أحمد رشاد. «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية : دراسة نقدية»، مجلة القانون الاقتصادي، العدد الرابع، السنة الثالثة والأربعون، 1973.

- الخولي، أسامة أمين. «نحو نظام عالمي جديد»، مجلة العربي، العدد (307) يونيو، 1984.

- عبد الله، إسماعيل صبري. «العالم وخيارات المستقبل»، مجلة العربي، العدد (405) أغسطس 1992.

- المخزنجي، السيد أحمد. «دعائم إسلامية لحقوق الإنسان»، مجلة الازهر، الجزء الثامن، السنة السبعون، (شعبان 1418، ديسمبر 1997).

- عبد الفتاح، إمام. «مسيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية»، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني (أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 1993).

- البكري، بشير. «نحو نظام عالمي ثقافي جديد»، جريدة الاهرام، عدد 8/3/1996.

- شيخ إدريس، جعفر. «الأسس الفلسفية للمذهب المادي»، مجلة المسلم المعاصر، عدد (8)، (شوال، ذو القعدة، ذو الحجة 1396 أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1976).

- العلوي، جعفر. «الإعلام في العالم الإسلامي والبحث عن الذات والهوية المهددة»، جريدة المسلمون، عدد 425، (4 شوال 1413، 26 مارس 1993).

- الببلاوي، حازم. «الليبرالية بين الحيوية والعجز»، مجلة العربي، العدد 405 (أغسطس 1992).
- محمد، حسن علي. «الإعلام الإسلامي، هدية»، مجلة الأزهر، عدد شعبان 1418.
- مكاوي، حسن عماد. «نظرية المسؤولية الاجتماعية وممارسة العمل الإخباري»، مجلة بحوث الإتصال، العدد التاسع، (جامعة القاهرة : كلية الإعلام، يوليو 1993).
- أسحق، خالد. «الرؤية الإسلامية للنشاط الاقتصادي»، مجلة المسلم المعاصر، عدد (23)، (رمضان، شوال، ذو القعدة 1400، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1980).
- محمود، زكي نجيب. «عين فتحة... عا». جريدة الاهرام، عدد 1984/12/17.
- بوشلاكة، رفيق. «مازق الحداثة : الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس، (ربيع الآخر 1417، سبتمبر 1996).
- إبراهيم، زكريا. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس»، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الاول، (أبريل، مايو، يونيو، 1971).
- الغازي، سجاد. «حرية الرأي والصحافة في الوطن العربي»، مجلة الدراسات الإعلامية، عدد (85)، (يناير، مارس 1990).
- عرفة، سعيد محمود. «الإعلام الإسلامي في ضوء نظرية النظم»، مجلة المسلم المعاصر، العدد العاشر، (ربيع ثاني، جماد الأول، جماد الثاني، 1397 أبريل، مايو، يونيو، 1977).
- صالح، سليمان. «الإعلام الدولي وسيطرة الشركات متعددة الجنسية»، مجلة الدراسات الإعلامية، عدد (67)، (أبريل، يونيو 1992).
- «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية، دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية»، مجلة الدراسات الإعلامية، عدد (75)، (أبريل يونيو 1994).
- العلواني، طه جابر. «العقل وموقعة في المنهجية الإسلامية»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية العدد (6)، (ربيع الآخر 1417، سبتمبر 1996).
- أحمد، عاطف. «سوسيولوجيا المعرفة : الماهية والمنهج»، مجلة العلوم

- الاجتماعية، عدد (4)، السنة الرابعة، (الكويت : جامعة الكويت، 1977).
- أبو سليمان، عبد الحميد. «معارف الوحي، المنهجية والأداء»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الثالث، (رمضان 1416، يناير 1996).
- شرف، عبد العزيز. «وسائل الإعلام والغزو الفكري»، مجلة الحضارة، عدد (16)، (أغسطس 1984).
- عزت، عبد العزيز. «الاستعمار والتبشير والاستشراق»، مجلة الحضارة، عدد (16)، (أغسطس 1984).
- فراج، عبد المجيد. «أكذوبة الحكومات الوطنية بعد جلاء الاستعمار: كي لا تكون التنمية في واد والديموقراطية في واد آخر»، جريدة الشعب، عدد 5 / 7 / 1984.
- المسيري، عبد الوهاب. «المادية وموت الإنسان»، مجلة المسلم المعاصر، عدد (79)، السنة العشرون، (رجب، شعبان، رمضان 1416، فبراير، مارس، أبريل 1996).
- «الإبادة والتفكيك كإمكانية في الحضارة الحديثة»، جريدة الشعب، عدد (14 / 2 / 1997).
- « تحول الإمكانية الأبدية إلى حقيقة تاريخية»، جريدة الشعب، (عدد 4 / 1997).
- «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، جريدة الشعب، (عدد 26 / 6 / 1996).
- الرواف، عثمان يسن. «مدرستا التنمية والتبعية، أوجه التباين بين الطرح النظري والواقع التطبيقي»، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد (17)، العدد (2)، (الكويت : جامعة الكويت، صيف 1989).
- قرني، عزت. «إشكالية الحرية»، مجلة عالم الفكر، المجلد (22)، العدد (2)، (أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 1993).
- عبد الرحمن، عواطف. «الحق في الاتصال بين الجمهور والقائمين بالاتصال»، مجلة عالم الفكر، العددان (1-2)، (يوليو، أغسطس، سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر 1994).
- أبو زيد، فاروق. «التحديات الإعلامية العربية، مقارنة بين عقدي الخمسينيات والثمانينيات»، مجلة المستقبل العربي، العدد (128)، 1989.

- هويدي، فهمي. «العنف ليس إسلامياً»، *جريدة الاهرام*، 26/5/1987.
- «المؤسسات الدينية والرقابة على النشر»، *مجلة المسلم المعاصر*، العدد (77)، (محرم، صفر، ربيع أول، 1416، أغسطس، سبتمبر، أكتوبر 1995).
- الخولي، لطفي. «اجتهادات الأهرام» (عدد 10/23/1997).
- عبد المجيد، ليلى. «السياسات الاتصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية»، *مجلة عالم الفكر*، المجلد (23)، العددان (1-2)، (يوليو، سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر 1994).
- الفيومي، محمد إبراهيم. «الإسلام وإشكالية الفكر الحضاري»، *مجلة العربي*، عدد (357)، (أغسطس 1988).
- «رفض العلمانية ليس معناه رفض العلم»، *جريدة الأخبار*، (عدد 3/17/95).
- الإدريس، محمد. «الإعلام الذي نريده، مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعياراً»، *مجلة الإعلام العربي*، العدد (2)، السنة الثالثة، (ديسمبر 1983).
- الأسعد، محمد. «سقوط المورثات»، *مجلة العربي*، العدد (429)، (أغسطس 1994).
- الأنصاري، محمد جابر. «قرنا المرتحل بين البداية والنهاية، نظرة طائر على قضايا الفكر»، *مجلة العربي*، عدد (446)، (يناير 1996).
- الرميحي، محمد. «نمور شرسة من الورق تبدأ حرب الفضاء: صناعة الصحافة بين وهم الديمقراطية واحتكار السلطة»، *مجلة العربي*، عدد (419)، (أكتوبر 1993).
- محمد، محمد سيد. «ليست التبعية هي النظرية الإعلامية للوطن العربي»، *مجلة شؤون عربية*، عدد (38)، (يونيو 1984).
- عمارة، محمد. «إسلامية المعرفة، البديل الفكري للمعرفة المادية»، *مجلة المسلم المعاصر*، عدد (63)، السنة السادسة عشر، (رجب، شعبان، رمضان، 1412، فبراير، مارس، أبريل، 1992).
- «الخصوصية الإسلامية الاستخلاف في الثروات والأموال»، *مجلة الهلال*، (عدد يناير 1996).
- الغزالي، محمد. «الحق المر»، *جريدة المسلمون*، عدد (447)، (10 ربيع الاول، 1414، 17 اغسطس 1993).

- مصالحة، محمد. «تنمية الإعلام كشرط للتنمية الشاملة»، مجلة شؤون عربية، عدد (38)، (يونيو 1984).
- حجاب، محمد منير. «الإنسان بين نظريات الإعلام المعاصر والنظرية الإسلامية في الإعلام»، مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، العددان (13-14)، (1403-1404).
- الصرايرة، نجيب. «الهيمنة الاتصالية: المفهوم والمظاهر»، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (21)، (الكويت، جامعة الكويت، صيف 1990).
- القرضاوي، يوسف. «الدولة التي يبينها الإسلام، الحلقة الثانية، دولة شورية الاكروية»، جريدة الشعب، (عدد 5/5/1995).
- «الدولة التي يبينها الإسلام»، (الحلقة الرابعة، دولة الحقوق والحريات»، جريدة الشعب، عدد 5/26/1995).

الندوات والمؤتمرات

- أمزيان، محمد محمد. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية، في ندوة» الإسلام ومناهج العلوم التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة قسنطينة بالجزائر من 16 إلى 8 سبتمبر 1989.
- حجاب، محمد منير. «ضوابط الممارسة الإعلامية للقائم بالاتصال في الإعلام الإسلامي»، ندوة الإعلام الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل الذي عقدت بمركز صالح عبد الله كامل بجامعة الأزهر في الفترة من 3 إلى 5 مايو 1992.
- حسن، حمدي. «نظريات الاتصال واستراتيجيات البحث في الدراسة الإعلامية، ورقة مقدمة»، للحلقة النقاشية الثانية لمشكلات المنهج التي عقدت بكلية الإعلام، جامعة القاهرة، في الفترة من 13 إلى 16 مايو 1996.
- حسين، عادل. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، في ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، 1984.
- شفيق، مجدي محمد إبراهيم. «مصادر المعرفة عند المسلمين: الأصل، الذات، الواقع» ندوة العالم الإسلامي والتحدي الحضاري، جامعة عين شمس، 15-17 جمادى الأولى 1417هـ/28-30 سبتمبر 1996م.
- «بحوث الصحافة والإعلام بين العالمية والخصوصية: رؤية نقدية»، ورقة

بحث قدم إلى الحلقة النقاشية لمشكلات المنهج في بحوث الصحافة والإعلام
المنعقدة في كلية الإعلام جامعة القاهرة، مايو 1996.

- عبد الرحمن، عواطف. «الصحافة المصرية المعاصرة، أداة تغيير أم البية استقرار في
إطار النظام السياسي لثورة يوليو»، ورقة مقدمة إلى، المؤتمر الأول للبحوث
السياسية في مصر، الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية
الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، في الفترة من 5 إلى 9 ديسمبر
1987.

- عبد العليم، محي الدين. «الإعلام الإسلامي: الأصول، القواعد، الأهداف»، ندوة
الإعلام الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل الذي عقدت بمركز
صالح عبد الله كامل بجامعة الأزهر في الفترة من 3 إلى 5 مايو 1992.

- مذكور، علي أحمد. «مفهوم المنهاج التربوي في التصور الإسلامي»، ورقة مقدمة
إلى مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية، المنعقد في عمان، الأردن، في
الفترة من 2 إلى 5 محرم 1411هـ.

- هدارة، مصطفى. «المجتمعات الإسلامية في مواجهة التغريب»، ندوة الإعلام
الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل الذي عقدت بمركز صالح
عبد الله كامل بجامعة الأزهر في الفترة من 3 إلى 5 مايو 1992.

المراجع الأجنبية

أولاً: الكتب

- Abel, D. C, *Theories of Human Nature : Classical and Contemporary* (New York : McGraw - Hill, Inc, 1992).
- Agee, W.K, P.H Ault and E Emery, *Introduction to Mass Communication* 6th edition (New Delhi, Oxford & I B H Publishing Co. 1979).
- Altschull, J.H, *Agents of Power in Human Affaris*, (New York:, London: Longman, 1984).
- Anderson, K.E, *Introduction to Communication: Theory and Practice*, (California : Cummings Publishing Co.,1972).
- Barbrook, R. *Media Freedom: The Contradiction of communication in the Age of Modernity*. (London:Pluto Press, 1995).
- Beker, S.L. *Discovering Mass Communication*. 2nd Edition, (London : Scott foreman and Company, 1987).
- Bellamy, R. *Liberalism and Modern Society*, (London : Polity Press,1992).
- Bowle, J. *Western Political thought* 5th Edition, (London: Jonathan Gape Thirty Bed Ford Square, 1988).
- Chafee, Z. *Government and Mass Communication*, A Report From the Commission on Freedom of the Press Vol.1, (Chicago : The University of Chicago Press,1947).
- Christian, C. G. etal.(eds.) *Media Ethics: Cases and Reasoning* 2nd Edition (New York: Longman, 1987).
- Commission on freedom of the press, *A free and responsible Press* (Chicago : University of Chicago 1947).

- Compaine, B. M, *Who Owens the Media?* the Concentration of Ownership in Mass Communication Industry, (New York: Harmony Books, 1979).
- Curran, J. and J. Seation. (eds.), *Power With Out Responsibility: The press and Broadcasting in Britain*,(London: Methuen, 1985).
- Curran, J. etal., (eds.) *Mass Communication and Society* (New York: Edward Arnold 1977).
- Defleur, M. L and S.B. Rokeach *Theories of Mass Communication* 4th edition (New York: Longman, 1982).
- Dennis, E. E and J.G. Merill, *Basic Issues in Mass Communication: A Debate*, (New York: Macmillan Publishing Co., 1984).
- Elliot, D (ed.) *Responsibility Journalism* (London: Sage Publisher, 1986).
- Elliot, W.E and, N.A. McDonald *Western Political Heritage* (Englewood: Cliffis, N.J Prentice-Hall, Inc, 1963).
- Fisher, H.D and J.C Merrill (eds.) *International Intercultural Communication* (New York: Hasting House, 1978).
- Forcey, C. *The Crossroad of Liberalism*, (New York: Oxford University, Press, 1961).
- Francios, W. E, *Mass Media Law and Regulation*, 3rd edition, (Columbus, Ohaio: Grid Publishing, inc., 1982).
- Fromm, E., *Marx's Concept of Man*, 20th Printing (New York: Fredrick Ungar Publishing Co., 1974).
- Galston, W., *Liberal Purpose* (London: Cambridge University, Press, 1991).
- Gastil, R.D., *Freedom In The World Political and Civil Liberties*, 1988-1989 (New York: Freedom House, 1989).
- Hachten, W., *The World News Prism*, (Ames: Iowa State University Press, 1981).
- Hardt, H., *Social Theories of the Press* (Beverly Hills: Sage Publications, 1979).
- Harmon, M.J., *Political Thought : from plato to the present* (New York: Mc Geaw & Hill Book Co., 1964).
- Hiebert, R. E and C. Reuss, *Impact of Mass Media* (New York: Longman, Inc., 1988).

- Hobbes, T., *Leviathan* (New York: E.P.Dutton and Co. 1950).
- Hocking, W.E., *Freedom of the Press: A Frame work of Principle* (Chicago : University of Chicago Press, 1947).
- Holsinger, R.L., *Media Law* (New York: Random-Hall,Inc. 1976).
- Jwale, J., *Journalism and Government* (London : Macmillan,1972).
- Lerner, D., *the Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1958).
- Lenner, D., and W. Schramm *Communication and Developing Countries 3rd edition* (Honolulu : University of Hawaii Press,1972).
- Marritain, J., *Scholasticism and Politics*, Translated and edited by: M.J. Adler (London : Geoffrey Bols 1940).
- Mattelart, A., *Multinational Corporations and Control of Culture* (New Jersey: Humanities Press, 1979).
- McQuail, D., *Mass Communication Theory* (London: Sage Publication, 1983).
- Merrill, J. C., *Global Journalism: Survey of the World's Mass Media* (New York: Longman, 1983).
- Merrill, J and R.L Lowenslein, *Media, Messages and Men* (New York: Longman, 1979).
- Mickiewicz, E. P., *Media and the Russian Public* (New York: Praeger Publishers, 1981).
- Mills, C.W.,*The Marxists* (London: Dell Publishing Co. Inc.).
- Milton, J., *Areopagitica*, Edited by: George.H.Sbine (New York Applenton-Century Crofts,1951).
- Mytton, C., *Mass Communication in Africa*, Social Sciences Series (London : Kings College 1983).
- Ocas, M., *The African Press* (Cairo: The American University, in Cairo Press, 1986).
- Picard, R.G, *The Press and Decline of Democracy* (Westport, Conn. Green Press, 1985).
- Pye, L. *Communication and Political Development* (Princeton N.J: Princeton University, Press, 1963).

- Rao, Y.U., *Communication and Development: A Study of two Indians Villages* (Minneapolis: University, of Minnesota Press, 1966).
- Rivers, W.L *The Mass Media*, 2nd edition (New York: Harper & Row Publishers, 1981).
- Rivers, W.L and W. Schramm, *Responsibility in Mass Communication* (New York: Harper & Row Publishers, 1976).
- Rogerss, E.M and W. Schramm *Communication and Innovation*(New York: Macmillan, 1969).
- Sandman, P.M., etal, (eds.), *Media: An Introductory Analysis of American Mass Communication* 3rd edition, (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1982).
- Schramm, W., *Mass Media And National Development*, (Stanford:
- Shiller, H.I, *Mass Communication And American Empire* (New York: Kely, 1969).
- , *Communication and Culture Domination*, (New York: M.E Sharpe, 1969).
- Siebert, F. S, T. Peterson and W. Schramm, *For Theories of The Press*, (Urbana: University, of Illinois Press, 1956).
- Stevenson, R.L., *Communication Development and the Third World: The Global Politics of Information*, (New York: Longman, 1988).
- Teheranian, M., etal, (eds.,) *Communication Policy for National Development: A Comparative Perspective*, (London: Routledge & Kegan Paul, 19
- Tucker, R. C., *Philosophy and Myth in Karl Marks*, (London: The University, of Cambridgr Press, 1961).
- , (ed.) *The Marx-Engls Reader* 2nd edition, (New York: W. W.Norlon & Company 1978).

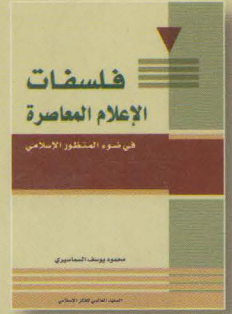
ثانياً: الدوريات

- Arafa, M., " Press in Developing Countries An absent Social Force or Silent Watch dog?: An Conceptual Framework ", in *Communication Research*, Issue No. 5, (Cairo University: Faculty of Mass Communication 1991).
- Jensen, J.W "Toward a Solution of The Problem of Freedom of The Press" *Journalism quarterly* 27, (Fall: 1950).

- Karni, A.A "Toward a General Theory of Mass Communication: A Preliminary Discussion" *Communication Research*, Issue No. 4 (Cairo University: Faculty of Mass Communication, Jan.1991).
- Nordensteng, N. and T. Vavis, "Television Traffic: A one way streets", A Reports and papers on *Mass Communication* No. 20 (Paris: UNESCO Press,1974).
- Reporters San Frontiers, *Report Freedom of Press Through out The World* (London, Paris: Jon Libby, 1994).

ثالثاً: الموسوعات

- Edwin, R.A, Seliman (ed.) *Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan, 1935).
- *The New Encyclopedia Britannica* Volume 6 (London: William Benton,Publishers 1973).



هذا الكتاب

يتناول بالدراسة النقدية الفاحصة واحدة من أخطر ما أنتج الفكر المعاصر تأثيراً في حياة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ألا وهي فلسفاته الإعلامية، التي تنطلق في طروحاتها من مسلمات التصور الكوني العلماني المغايرة لمسلمات التصور الكوني الإسلامي. وتسعى هذه الفلسفات لرسم سبل إسهام وسائل الإعلام في تحقيق الغايات التي يبشر بها التصور العلماني للوجود.

وفي ظل الهيمنة الفعلية للعلمانية على أغلب مناحي الحياة في كثير من البلدان الإسلامية كان طبيعياً أن يدور جل ما تقدمه وسائل إعلام هذه البلدان في فلك الرؤية التي تطرحها تلك الفلسفات للدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في خدمة الغايات التي تؤمن بها العلمانية، وهو ما جعل هذه الوسائل - بدلاً من أن تصبح درعاً يصد عن المسلمين سهام الغزو الثقافي والإعلامي العلماني - تغدو أهم حرايه، مساهمة - في كثير من الأحيان - في هدم أهم المقومات الثقافية للأمة، وفي اغتراب الإنسان المسلم عن ذاته، وفي تمزيق هويته بين ما تمليه عليه هذه الوسائل من أفكار علمانية وما تمليه عليه تعليمات دينه الحنيف.

وللإسهام في علاج الخلل الذي أفرزه تبني طروح تلك الفلسفات الإعلامية فإنه لا محيص من وضع هذه الطروح تحت مجهر النقد العلمي الرصين، لا سيما وأن الرؤية التي تطرحها هذه الفلسفات تكاد تهيمن الآن على ميدان الفكر الإعلامي في أغلب بلدان العالم الإسلامي، حيث أضحت لدى معظم باحثيه نبزاً به يهتدون... وهذا ما يسعى هذا الكتاب إلى معالجته.

ISBN 1-56564-327-5



9 781565 643277